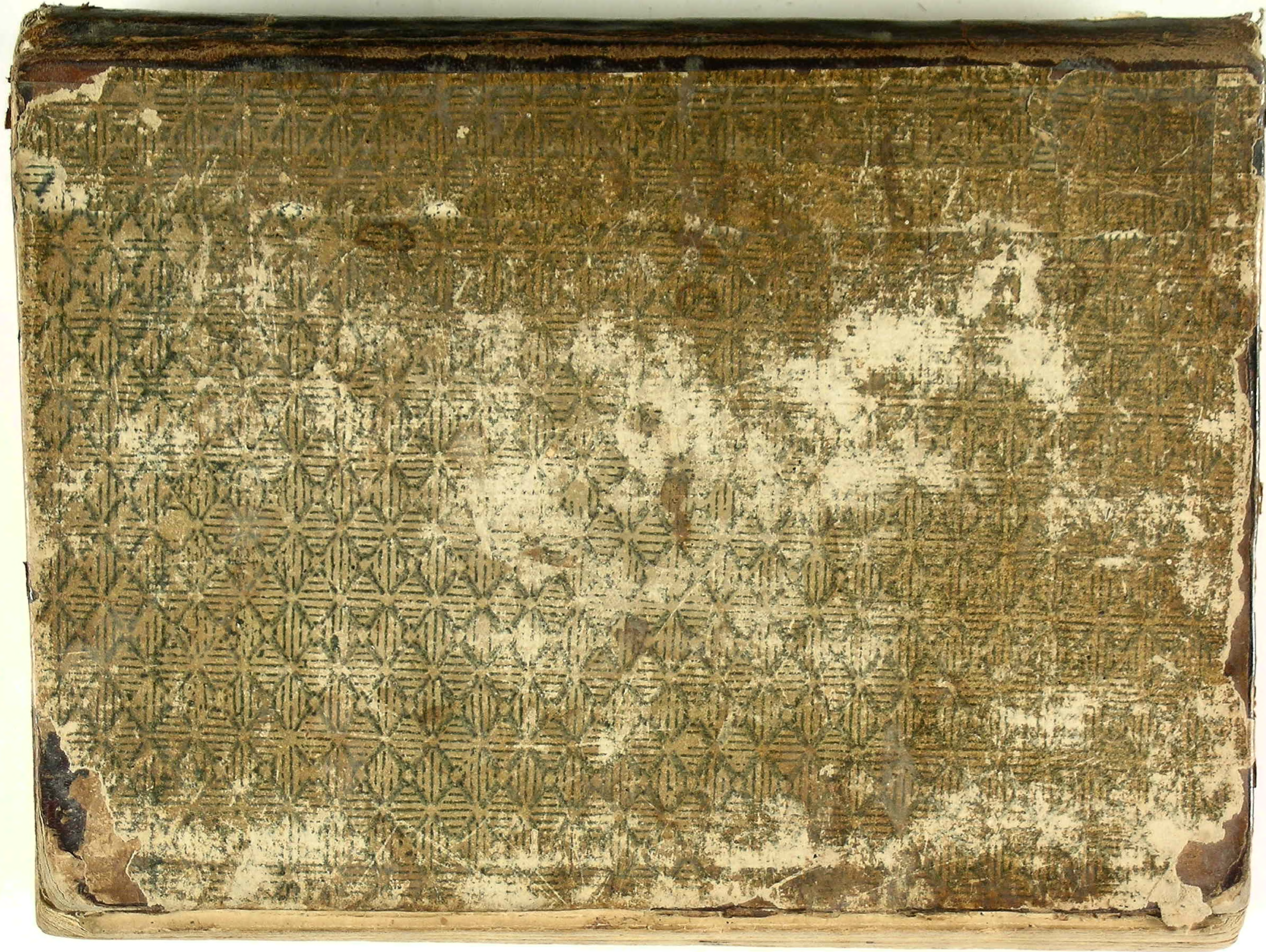


١٤٢٦

سوى مما تملكه العباد بالكتابة

١١٤

صاحب ومالك محمد علي
عن قضائي ديمتو
عن قرية طوتلي
ملكت هذا الكتاب
بشراء قيمت
١١٩

٢٧٠
١
٢٧١

ان جاء المركب وعدم القائل بالتفصيل ١٦٠

بالجملة الشرطية ١٣١

في تحقيق الوضع النوعي والشخصي ٥٦

عموم المشترك لعموم المجاز ٦١

واذا مص الرجل ثدي امرأته وشرب لبنها لم يحرم عليه امرأته لما قلنا انه لا رضاع بعد الفصال
قاضيخان

في بيان جواز صلوة من شرع في الوقت واتم بعد خروجه ٢٥

في بيان لا تخرج الا باذني وبيان آتيك خفوق النجم ٩١

١٢٨٥

واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما فوقها دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات والنصح بخلاف كثير من الثقات تلويح

قد وقف وقفا صحيحا بشرط ان يوضع فى دار الكتب
لفاتح القسطنطينية السلطان محمد خان

بو مرقاة كتابني ديمتوقه قضاسی قرالرندن طوتنلر قریه‌لی محمد علی افندی ابن حسن
درون اسلامبولده فاتح سلطان محمد جامع شریف کتبخانه سنه واندن هیچ بر
محله چقماموق شرطیله وقف صحیح ایله وقف ایلمشدر

قد ساقني سائق القدر الى ملك الفقير
محمد بن ... الحاج ... عفي عنه الرحمن

قد ساقني القدر من ودائع الدهر ...
عبد الله ... زاده ... عفي عنهما

[illegible] هذا الكتاب لروح والدي عمر افندي المرحوم عليه رحمة [illegible] القيوم
[illegible] صحيحاً مؤبداً بحيث يتلى و يقرأ و ينتفع به روح
[illegible] اجره على الله تعالى وجعلت
[illegible] العلامة الفهامة يوسف
افندي [illegible] المدرس بمحروسة ادرنة وجعلت
شرطاً ان لا يباع ولا يخرج عنه بالمولينا
الموصى اليه فمن بدله بعدما سمعه فانما
اثمه على الذين يبدلونه
ان الله سميع عليم

وقف في سبيل الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم
وشرع لهم الاحكام بطوله العميم ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله
العظيم ليخلصوا عن المرديات وينجوا عن عذاب الجحيم ويحظوا بالمنجيات
ويحظوا بالنعيم المقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
تنجي عن القهر الصميم في يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم والصلوة
والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم وسدد مناهج الحق بسنته
الكريم محمد وآله وصحبه اجمعين على نهج العصيم والقائمين بانوار الآراء
لكم شبه كالنجوم ما حجاوا القيام بدمعرفة العلم وقيت القصيم في مهامه العصيم
اما بعد فان اولى ما يفترحه القرائح وما يتوسل به الى وسيلة الغفران
ويتوصل به الى ذريعة الرضوان هو علم الاصول الذي يتوصل به الى درك الحقائق
ومنه يجتنى ثمرات الفروع الاجتهادية وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء
الكرام بتوفيق الله الملك العلام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها شيء ذو العلة
وسيلة الى العلم بالاسلام فاتحة قاعدة مبتدأ الاصول
وبعض الفصول ... وبعدت
في تبعيض ... الفصول والاقدام بعدها على تصنيف في الاصول

وترتيب ابواب وفصول لها باغاثة بالفكر وصح الاستغاثة بالنعم والاغاثة
بالفطرة بعد الاستغاثة بالديم ثم ان قصدا احد تهذيب الكلام وتقريب الافهام
واستطلاع رايه رئيس قدام والذب عنه لكشف المرام وتحقيق المقام ونسخ العزم
والاقدام والالم يحلف الحدة الثقام وهم يتعقبه البهم ترتيج طرايج حم
الوحش انه هو رائع ام اتى مع ان بالفصول معترف ومن يجوز بحوز التي زبر عرفت
قد اشتهر اي الشعور بمكنونات ضماير الاحباب واستماع العقول على تحرير
سرائر الاخبار ولم ار البيم سبيلا عن الجمع والترتيب ولم اجد عليه وليا سوى النقد
والتهذيب فرتبت اولا على انه ابيق النظام بل تحلة رتق الانتظام منظومة على زينة
الكلمات المفيدين وجعلت عمدة انظار المتأخرين مع زوائد من فوائد الشعر
سهام النظر الصائبة وقلائد من فرائد نظمها ايدي الفكر الثاقب تم الغيث
في زوايا الهجران وسجت عليها عناكب النسيان في زمان غلبت فيه على الطباع
الحد والعناد وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد فضل اكثرهم
الجور عن سبيل السداد ومنهج الرشاد واعتكف اهم تزيق الادم بالسنة
شداد والسنة حداد وقد سلكوا اشتغالات الفضائل من عواد الجد والحق معاد وبا
دوا بالعلم ان اكثرهم يسمعوا او يعقلوا ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا
حتى ابرزت بالهام من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام
واظهرها بين ظهراني الانام فبشرت عين الحديقة الانيقة واميت
شوائب الاجنبية وشهر في الارشاد فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندى
وتوفيقه كالبدر من مشرق بدر الضيائيه سبيل الفروع حومة واضحة
منهج الاصول قصدته وابها نائل العضاء الفروع نضارة بها صار بنيان الاصول
مشيدا او ارثة الكلاج غرة وجهها تجلت لهم عقدا وذرا منضدا لمن نظروا

نظروا فيها بعقل مؤيد بنور والكل فيها بنقل معه لكن من جهة تحصيلها يحتج خفية

ولو كان علو الطمع ساعيا متهندا للهدى كما وقعت في اشعة قبولا لدى الاحباب

وهو انحلالها لعلل صار بها اليه عن اول يتبول وبدعو الله تعالى بجري الله

في اولاه خيرا بما سعى واولاه في اخراه عيش مرغدا ثم لما الجيت بينها الايجاز

وانا لم يبلغ مرتبة الالغاز وانست فيها الاشكال وانا لم يصل حد الاخلال

فشرعت شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وابراز رموزها ويشتمل

على حل اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها مع تحقيق المرام وتوفيق

ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد ويمع في بلغة يدركها القلوب وينشرح

الصدور والفاظ تتلألأ خلال السطور كانها نور على نور شعر كان الثريا

علقت في جبينه وفي انفه الشعرى وفي خده القمر وسميته مرقاة الاصول في

مرقات الوصول [illegible] الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا للنجاة في

يوم الدين ثم [illegible] الملحوظ من الاخلاف والمرجو من المجبول على الانصاف

ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال الروية والافتكار لعله يونس

من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار وان وقع فيه عثرة

وزلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذي المروة ان يعفو ما برز من الخطل

او يسعى غايته ستره من اللوم والعذل فان شرف الانسان من الخواص

الزمان نهاية ما يتمنع عندهم من الالحان شعر لبي او كنت في نظم منثور ومعنا

في بيان للمعاني فلما تثبت بنفعه ان يقع على مقدار نشيط الزمان وكان اوان الشروع

في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو الهادي في كل باب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا الباء للملابسة والظرف حال

من ضمير ابتدئ وحامدا حال الضمير اما عن ذي الحال الاول او ضميرها على التداخل

او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب

حامدا الله بهذه الطريقة على الطرق المتعارفة اشعارا بالتوفيق

بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله

الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائي وابو داود وكل كلام لا يبدأ

فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ

في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية

والحمد والصلوة فلما قيدوا بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد

بدونها شيء منها اولا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية

صورة لان التعارض الظاهري بين النصين بناء على حمل الابتداء على الاتيان

باق بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي في متابعة

بالكتاب الوارد وتقديم التسمية وعملا بالاجماع [illegible] ولم يكن

العطف لان بانه عن التبعية المخلة بالتسوية [illegible] الموصول

للتعظيم شيد اي احكم من الشيد وهو الجص في الاساس شاد الفصل

واشاده وشيده في اصول الدين الاصل كالاساس ما يبتنى

عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سائق لذوي العقول

باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد

وايد اي قوى فروعه اي الدين والمراد منها ما يبتني على تلك العقائد

من الاحكام الشرعية العملية بالكتاب متعلق بايد المبين اي الكاشف

لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز ومصليا عطف على حامدا

على معلوم اي محمد وسنن النبي بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة

والمراد بالمعلوم سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ابهمه للتعظيم قال الله

قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات والجمعين اي المتقدمين
على السلف الصالحين اي عند ايثار صحبته جميعا اجمعين حال من مجموع
المعطوف والمعطوف عليه وقد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة
والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال
وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول
مطلقة وواحدا منها اعني القياس في ضمن الاستحسان الذي هو قياس خفي
لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها
بيننا وبين الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب لان النبي اما منا او
منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمنه القياس
المتفق عليه لا يقال ما ذكره مبني على ان يكون مجازا لم معانيها العرفية وليس كذلك
لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو في معنى اخر كما حقق في موضعه
وبعد اي بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبي وعلى اله فهذه الفاء اما على توهم
اما او على تقديرها في نظم الكلام والتانيث باعتبار الخبر حديقة بفتح الميم والجيم
وتشديد اللام صحيفة فيها الحكم مشتملة على غرر مسائل الاصول الغرر
جمع غرة بمعنى فعالة غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله والمراد دور بحاج
المعقول والمنقول الذي جمع فيه المعقول القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد
بالمدرجات المسائل المتعلقة بالنوعين خالية عن العبارات المدخولة اي المعيبة
والدخل العيب حالية مزينة بالاشارات الى الدقائق والاسرار المقبولة
عند اولي الابصار تقويم اي معوّم ومعدل لميزان ... الاصول في صفة
تقويم ولهذا ذكر في الوصول الى مستصفى حقائق لحصول المراد بالحصول
علم الاصول وبالحقائق مسائله وبالمستصفى المنتقاة عن شوائب الشكوك

والاوهام

والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق
القواعد والمسائل تنقيحها اي الجملة بتهذيبه اي بسبب كون ذلك
التنقيح مهذبا منقحا مع الاحكام اي مع كونه محكما متينا مغنيا عن التنقيح
والانتخاب حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية و
الغاز وحواشيها بعناية تبيينه اي بسبب كمال توضيح المرام اي
المطلب منار وهو علم الطريق في منهاج اي طريق كشف الاسرار
يعني حواشيها بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق
كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكي صراط الى النيل
والوصول سميته اي الجملة معولا اي معتمدا في تقرير الكلام وتحقيقه على عناية
الملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه
والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتجنبه اسباب الشر وسميتها مرقات
الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه شعر ثم بعض اسباب العلى
فليصبح ... حينئذ اسئل الله تعالى حال من فاعل
رتبتها كفاية من كنز الهداية حتى استغني في تقرير الكلام ولا احتاج
الى احد من الانام وأسئل الله تعالى وقاية اي حفظا لاقدام العقل
والفهم عن الزلل العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق
المراد ولا ازيغ عن منهاج الرشاد في البداية والنهاية متعلق بالزلل
او الوقاية على اللغو او الاستقرار انه اي الله تعالى قريب تمثيل للتحقيق
مجيب اي سميع كذا نقل عن ابن الانباري في تفسير قوله تعالى واذا سالك
عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور
عليه لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره انيب

ارجع اذ عجزه لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في خطبته اربعة
عشر اسما من اسامى كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول
والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار
والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الذخيرة والتجنيس
والنافع والمستصفى والمطلوب والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز
والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف والاوهام
حولها وصحة النقد **مقدمة** اى هذه مقدمة في تبيين حد العلم وتعيين موضوعه
وغايته فان ما له كثرة مضبوطة بجهة واحدة حقيقة يعرفها بها ليأمن فوات
ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه
الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز في نفسه عن سائر المطالب
والعوارض الذاتية وانما جاز اسناد التمييز اليهما لكنه اختير عليهما ها هنا لانه المشهور
عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الغاية
فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال اصول الفقه
وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى هو مناط السعادة الدينية والدنيوية
مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه
التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود
بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح
على المشهور حيث جعل علم الملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك
القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام
وان سمى الملكات تلك الحاصلة في قواعد او ادراكها فيندرج العلوم المذكورة
وخرج بقوله يعرف به [illegible] احوال الادلة والاحكام الشرعيين

اى المنسوبين الى الشريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة
فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام الموقوفة على الشرع
لان القراءة الذى هو بعضها اسم للاجزاء التى يتوقف عليها الشرع
فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها
من تلك الادلة من حيث انها اى لتلك الاحوال دخل في اثبات
الثانية اى الاحكام بالاولى اى الادلة قوله علم كالجنس والباقى كالفصل
والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط تصورا او تصديقا
والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم
والمراد هاهنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في
احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هى بحيث لو رتبت ادى الى المطلوب
الخبرى والمفرد والذى من شانه انه اذا نظر في احواله وصل اليه كالعالم
للصانع والثانى هو المراد او المراد بالادلة الاربعة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والمراد باحوالها العوارض الذاتية التى تبحث فيها باعتبار
دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام
منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية
والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان
والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعى
كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الشافعية عرف
الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير والاجعلوه
نحو الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد

واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة
للاحكام وهذا القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه
لكن لها مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك
وهذا القسم يقع اوصافا او قيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم
قطعا وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة في موضع النفي عامة والثالث ما ليس كذلك
فلا يبحث عنه في هذا العلم **فصل** والاعراض الذاتية للحكم ايضا ثلثة اقسام
الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونه
متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع
القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكاة الصبي عبادة والثالث ما لا يكون كذلك
فلا يبحث عنه في هذا العلم
مثلا دا ده   مثلا دا ده   دا ده
بيانه ان متعلق العلم اما حكم او غيره من الذات والصفات والحكم اما شرعي او لا والشرعي
اما ان يتعلق بكيفية العمل او بالاعتقاد والمتعلق بكيفية العمل اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله
التفصيلي الذي استنبط به الحكم اولا والاول علم الفقه والثاني يشمل علم الله تعالى وعلم الرسول
وجبرئيل عليهما السلام وعلم المقلد فلفظ العلم شامل للكل وبقوله يعرف به يخرج علمهم على تقدير
دخولها في العلم على ما مر وبالاحوال يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات وبالادلة
والاحكام يخرج العلم المتعلق باحوال الذات والصفات والمتعلق بالاعتقاد وكيفية
العمل ايضا وبالشرعية يخرج الاحكام الغير الشرعية كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم
بحدوث العالم او من الحس كالعلم بالاحراق بالنار او من الوضع او من الاصطلاح كالعلم بان الفاعل
مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور وبقيد الحيثية يخرج العلم المتعلق باحوال
الادلة والاحكام الشرعية لا من تلك الحيثية لكونها قديمة او حادثة   حاشية

قوله ملكة اي كيفية راسخة في النفس فان الكيفية النفسانية اذا كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها ومستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او بعسر تسمى ملكة وان كانت غير راسخة تسمى حالا وكيفية الشيء حاله وصفته وتعرف بانها عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية مثل الاضافة والفعل والانفعال لان الفعل عبارة عن كون الشيء مؤثرا ما دام مؤثرا والانفعال عبارة عن كون الشيء متأثرا ما دام متأثرا وبالقيد الثاني الكميات وبالثالث النقطة والوحدة على قول من جعلهما من الاعراض الذاتية ويخرجهما عن الكيف والقيد الاخير الذي هو قولنا اوليا ليدخل في التعريف مثل العلم بالمعلومات العقلية المقتضية للقسمة واللاقسمة شيخ زاده

قوله وهو لقب اه اعلم ان اللقب يشعر بالمدح والذم واصول الفقه لما جعل علما لهذا العلم كان مشعرا بكونه مبنى الفقه الذي به الوصول الى السعادة الدينية والدنيوية وذلك مدح شيخ احمد رومي

اذا اريد بالعلم ادراك الاصول والقواعد يدخل في التعريف علم الله وعلم الرسول عليهم الصلوة والسلام وجبرئيل عليه السلام شيخ احمد رومي

اعلم ان ابن الحاجب قدم تعريف اصول الفقه باعتبار معناه اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريف اللقبي حيث قال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه فان الفقه لما كان مأخوذا في التعريف اللقبي احتيج الى ايراد تفسيره ثانيا في الاضافي واما صاحب التنقيح فانه لما قدم تعريفه باعتبار معناه الاضافي صار معنى الفقه معلوما فامكن ذكره في اللقبي فلا يحتاج الى التفسير ثانيا منه كلام احمد الكردي

في التعريف قيداً او الوضع فادرج للطالب الوضع في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء
اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار وبدخل الاحوال في الاثبات لكونها معينة
في كبرى الاولى انما او ملازمة الا استثنائية المنتجين للمطلوب الفقهي
سواء كانت محمولات او اجزاء لها او اوصافا وغيره او غيرها وسواء كانت
من الادلة لكونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة
وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او شيئا من الاحكام يثبت بانواع مخصوصة
نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم
فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها
تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالجبر والملازمة
والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الاصول وهو الفن
لكونه معرفة الاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج
في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن
من ضبط تفاصيلها فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند تفصيل الاستنباط
وسمي العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور في تعريفه
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية وعدل عنه هنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد
بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد
او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هي قواعد العلم على الاطلاق
لكنه مستقيم ههنا اولا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به
ضم العام [illegible] الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال
على المطلوب الفقهي بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل

وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يكون نوعها
كبرى لما ينتج ذلك المطلوب والثاني ان يراد بالقواعد ما يحق ان يقع كبرى عامة
وقيد يرجع علم سائر الاحوال لحيث العلم بالقواعد بنا وعلى ان حجية القياس عامة
التي يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها
المعتبرة في كلية القاعدة خلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول
والثاني ان مفهوم التوصل كما ذكره صرحوا بان المراد به التوصل القريب
بقرينة الباء السببية الظاهرة في السبب القريب واطلاق التوصل
الى الفقه او في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم
لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها
والفقه لما فرغ عن التعريف اللقبي شرع في الاضافي ولما كان اصول
الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته
الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت
بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان معناها مشتق
او في معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد
باصول الفقه ادلة تختص بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث
هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا
الى الظاهر فقال معرفة النفس ما لها وما عليها عملا هذا التعريف سوى القيد
الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رح وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة التي هي
ومع ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد مرة بعد اخرى
تعلقها بما تبين بعدها اعني ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة
كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة الاستنباط ولا ينافي ذلك عدم

معرفته من يوفقه بالاجماع بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ستة وثلثين لا ادري وجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد و
في الحال لاستدعائه زمانا او لا مراجعة واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها
وما عليها الاحكام ما تنتفع به وتتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد
والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة
ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق
بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل
فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرئيل وبارادة الملكة علم الرسول
وعلم المقلد ومن ياخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان
هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه
المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا ليخرج علم الكلام والتصوف اي علم
الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اي ذلك القيد كالامام رحمه اراد الشمول
لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات
بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشار اليه
احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في الواقع حتى تحصل
بالوجدان وتستغني عن البرهان فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الا على الندرة
مثل ان معرفته تعالى واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد
من معرفته تعالى معرفة ذاته ووجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله
فالواجب معرفته هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم
من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب فيجب في جميع مسائل الالهيات والنبوات

والاعراض

والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا
هو السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام فلهذا يجب ان يعلم هذا
المقام وقيل قال الشارح فعلية في تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج
التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء و
الحقيقة وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح
الشامل للظن والتقليد الشرعية اي الموقوفة على خطاب الشارع خرج
الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية
كالحكم برفع الفاعل العملية اي المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة
بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية
لا تتعلق بالمباشرة عن ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر
في الادلة فيعلم منها الاحكام خرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل عليهما
السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونه من الدين فانه ليس من الفقه عندهم
التفصيلية خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلافي كالعلم عن المقتضي
والنافي مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال الاصل ههنا
ما يبتنى على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها عليه غيره ابتناء حسيا كا
البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل
ونحو ذلك قيل ما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح الى الدليل
كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والمختار عند المحققين عدم
النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل لا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء
كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة
الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى

العلم الا دليلا او ما يتوقف عليه دليله التالى اى اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا
فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثانى
يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان
هو الاصل ولما فرغ عن تعريف اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال
وموضوعه العلم اى موضوع كل علم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية اى الاحوال
التى تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او لخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود
كالمتباين للشئ اذا قام به مساويا له فى الوجود ووجد له عارض فذلك عرض له
حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كما ان ذلك العرض من الاحوال المطلوبة
فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فانه لكل من جزئيه وخلافيه والثانى كادراك الكليات
الامور الغريبة لجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون
للجسم بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود وما سوى ذلك
اعراض غريبة لا يبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع
العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعرض ذاتى
نحو الدليل المؤول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد
الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على
عرض ذاتى له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المؤول
يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق
المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس فى السنة
والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف فى موضوع الاصول
فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام فى معيار
العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام

الأحكام من الوجوب والندب والاباحة والكراهة

انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون
لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوز فهو الاصل عدمه وتقليل
خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال
الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات وبالعكس
لان الادلة هى الاصل فى الاعتبار والحق انه الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث
تثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره صاحب الاحكام ففيه بالرد لكونه احد
الوجوه المذكورة وانما قلنا ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده
اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل العرض الذاتى فى الحقيقة
اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه وراجعة
فى الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه
كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل والعلم واختلافه
انما هو باتحادها وباختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات
مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر
فى اتحادها اتحاد كل من الجزئين مع تناسبهما التام وعدم اختلافه لا يجمع
عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك
بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة
المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع
وان تعدد فلا يتحد العلم اما انه اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع
فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف
الاخر بالنوع تغايرت الملزومات بالضرورة فلا وجه لرجوع احدهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل فى الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس

اعلم ان العوارض ستة لانه ما يعرض الشيء اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج والامر الخارج عنه اما مساو له
او اعم منه او اخص منه او مباين له فالثلثة الاول التي هي العارض لذاته والعارض لجزئه والعارض للامر الخارج
المساوي له تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء داخل في الذات
والمستند الى ما في الذات مستند الى الذات في الجملة ايضا وان صح لك فلان المساوي مستند الى الذات
والمستند الى ذلك الشيء فيكون العارض ايضا مستندا الى الذات والثلثة الاخيرة التي احدها العارض
للامر الاعم كالحرارة العارضة للحيوان وثانيها العارض للامر الاخص كالضحك العارض للانسان بواسطة
التعجب التي هي اخص من الانسان وثالثها العارض للخارج المباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار
التي هي مباينة للماء تسمى اعراضا غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى المعروض شيخ احمد رح

قوله اي راجعة الى النوع النوع في حكم النوع فان الامر نوع من الكتاب وهو السنة
ايضا وهما نوعان من الدليل السمعي منه منه منه منه

المنطق
بحث الى المبحوث عنه في العلم ان كان اضافة بين الشيئين كما بحث في اصول الفقه عن اثبات الادلة للاحكام وفي
عن ايصال تصور الى تصور وتصديق الى تصديق وكان العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا
عن احد المضافين وبعضها عن المضاف الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين ~~في الحقيقة الفقه عن~~ وان لم يكن
المبحوث عنه اضافة كما وقع البحث في الفقه عن وجوب فعل المكلف وحرمته فموضوع العلم لا يكون الا واحدا

لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام
لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك
التقدير فلان ما جزء الفصل الداخل في حقيقة المسائل هو المحمولات عنها المختلف
بالجنس وكان متوسطا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل
من الجزئين اما المحمول فظ واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد والتناسب التام
وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب
تناسبهما المانع للاختلاف فاذا اتحدت المسائل يتحد العلم ضرورة ولما
واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه
فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي
الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني فلان
الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك
الجامع لما قال ابن سينا في الشفاء ان التشابهات المحمولة عليها في الهندسة
من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس وغيرها امور تخيلية والمقدار
المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك
البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال البعيد
في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس
للخيال اسهل على البال فان انواع موضوع الهندسة مع انه موضوعها
وجعل الموضوع لها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا للامر الاستدلال
واما الثالث فلان الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي الاتحاد والا لاتحد
الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعيهما فعل المكلف والمقدار المشتركين
في العرضية والاشتراك في العرضي الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان

مثل الاشربة والالما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية و
الاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن في الانتساب اليها واعتبارا
ما بينها لا يفيد الانضباط لا فتقاره الى ان يتحد جميع العلوم العربية
الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث
عن احوالها والتطرق بها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد
العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده يوجب
اختلاف الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع
وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان تنوعها اوالمرجع
الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم واذا اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد
هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه الاعتراضات التلويح
كما لا يخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تعيين
الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال وفائدته كل حكمة ومصلحة تترتب
على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث
ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزام استكماله
بالغير لان فاعليته تعالى لا تصلح ان يكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم
ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية بجلب الطاقة الانسانية لينال
بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل
ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اي ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث
والامكان للعالم وبيان شرائطها وتفاصيلها والامور المعتبرة في تلك الافادة
ولو اجمالا والمبدأ الاحتياج الى العلم الباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة

التفصيلية فاخصه اي الاولى البحث الاصول عن احوال الادلة والاحكام الخصر
المقصود اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او في الكتاب لان الاول
هو الغاية ولا وجه للانحصار فيما ذكره والثاني يتناول المقدمة في مقصدين
لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاجتهاد وما يتعلق به
المقصد الاول في بيان احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة
وغير الوحي ان كان قول كل المجتهدين في عصر فالاجماع والا فالقياس وغير الوحي واما شرائع
من قبلنا فملحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل ملحق بالاجماع والاستصحاب والتحري
عمل باحدى الاربعة والعمل بالقلب او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط
بقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك والورع لتطييب القلب بالسنة او الاجماع
واثر الصحابة وكبار التابعين شبهة للحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم الحديث وهو المقصود الاول الذي في الادلة مرتب على اربعة اركان لبيان احوال
الادلة الاربعة الركن الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه واتفاق الباقي
اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلي
المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا
وهو الجزء فاحتيج الى تخصيص بصفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم
الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر فقصد الى
التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم
لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل
لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة

اليهم

اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا
لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم
على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه والزيادة
ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولي وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحروف
والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف وان خصص بالكلام التام يخرج عنه مركب
ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى يجري عليه احكام القرآن واقول اريد
بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها
لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو هنا قد يكون
كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك
والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني
وغير ذلك من المفردات وجعلوها اقسام النظم الذي هو عبارة عن
عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض
الحروف عند البعض كطه وص وق ن كما صرح به في كتب اصول الفقه وان كان
في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة
كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد
الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية
عند ائمة الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت
على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل
على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء

في كتبه الفقهية قال في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بقرآن
وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان ما دون الآية والآية القصيرة يسمى ان
الكلام وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل
آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث آيات قصار او مقدار آية طويلة قرآن
حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والامام
الثالث هذا في تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اختير ههنا
تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل هو اي الكتاب
المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا
الحروف او الكلمات المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون
المعنى واما ما هو على حرف واحد فمكتوب ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير
الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد
بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام على رسولنا صلى الله
تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا خرج
جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءة الشاذة سواء نقلت
بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه نحو فصيام
ثلثة ايام متتابعات او الاحاد وكما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر
متتابعات وله اي الكتاب مباحث خاصة به غير مشتركة بينه وبين ما عداه
ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة بالكتاب فهي ان
المنقول بلا تواتر سواء نقلت بطريق الشهرة او الاحاد ليس بقرآن لانه مما تتوفر
الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة
تقتضي بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا فهو اي

او لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا لظهر ان النقل بالتواتر شرط في كون
المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان
في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم
ان القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى
بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى
بالهيئة وقيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل
كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر
واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدائع وقيل هذا
مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو متواتر من قبيل الاداء
لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يبعد كونه بعضا من القرآن كما في الحرف
والكلمة واما الهيئة الخفية فليست لذلك فلا يشترط تواترها واختاره
ابن الحاجب وائمة المحققين فالمثبت اي اذا كان النقل بالتواتر شرطا
في كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد
لا يعطى على البناء المجهول له حكم القرآن من الكفارة بجحده وجواز قراءته
في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب واعادة لحكم القطع ونحو ذلك
وان جاز العمل به لو كان مشهورا اي بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالاحاد
لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا وايا ما كان فالعمل به فانه غير الخبر
الواحد وكذلك لا يخلو وعلى التقديرين يجب العمل به فانه قيل وجوب
العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها فيها وايضا الدعوى
جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مناسبة بينهما قلنا على الاول
ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز

بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وانتفاء الملزوم انتفاء اللازم
ولما كان هنا نزاع للخصم في الجواز عقبه وقال امام مالك والشافعي رحمهما الله تعالى
لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به
اذ لم ينقل خبرا او يورث صاحبه العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل
خبر لم يصرح بكونه خبرا عن النبي لم ليست بحجة ولا عبرة بكلام من يخالفهم والجواب
بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد هنا
اشكال في بعض القراءات لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن
لاكفر احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم
الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فالحكم بنفي
قرآنيته مالوم منه ان ضروري والا فالقول باثبات القرآنية لما علم عدم كونه
قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل
والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة
ما يشبه الدليل وليس به ولتعرف الاعتقاد للخصم وبقوتها خفاؤه في وجه بحيث
لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبه مأولا في بسملة اي قوة
الشبهة التي صلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احتراز
عن البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني به قوله تعالى حكاية انه
من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق يكفر
جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار صحيح وافصح من الطرفين
اي طرف الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيتها والثانية
ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم
ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انها اية فذة من القرآن انزلت للفصل

والتبرك بها بين السور وتحقيق الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل
من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد
الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر
وقد كانت فيهما فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المستترين بالبلكفة
لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة
بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين في مختصر ابن
الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان من الطرفين لا يقوم فيه شبهة
قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة
الشبهة في الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات
الشبهة القوية ان يورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا فكان ما
قوية عنده يتمسك بها واما عند الخصم من الضعف بحيث لا يفيد شيئا
ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة في الطرف
الآخر واما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فهي انه اي الكتاب
بهما اسم للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ
ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها
لا يلائم غرض الاصول ولا المجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف
بها الا اللفظ باعتبار دلالته على المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما
قول الشيخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ من قول
ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى

خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا
نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابي حنيفة رحمه تعالى والمعنى
توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القراءة وجواز
عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد النظم المنزل
المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القران
في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده فلباعتبار الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يجعل
النظم خلفا وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم
المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا والثاني قوله يلزم عدم فرضية
قراءة القران في الصلوة قلنا لا نم ان جوازها متعلق بقراءة القران بالحدود بل هو
متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران على وجوب
رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له على ان الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط
ان نوح بن ابي مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح وله اي وللنظم
الدال على المعنى اربعة اقسام باعتبارات فان علمائنا اختاروا في النظم
تقسيما يعم نظره وجميع افراده اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سبق واما الثاني
فلاحاطته الاعتبارات من اول وضع الوضع الى ان فهم السامع فان ايراد المعنى
باللفظ لابد له على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالته اي كونه
بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات
الاربع اربعة اقسام بحسب احوال يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان
الاصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسام التي لها مدخل
في افادة تلك الاقسام الشرعية وتلك الاحوال تختص بحكم الاستقراء
كما عرفت في احوال الاربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع

اي اربعة تقسيمات

يعني لفظ ما عبارة عن الاحوال لا عن النظم

الى معرفة احكام الشرع لان ما قال الشارح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة
الاحكام من القصص والامثال والاعتقاد والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب
تركه وترك التعرض لما يجب ذكره اما الاول فلوجود اقسام النظم في
القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر وجوه الاقسام تعرضا للموضوع وهو
لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لانه في معرفة احكام الشرع
علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا
بما ذكرناه ثم ان كل من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام
فاربع تقسيمات الا الثاني فانه مثمن كما سيأتي في التقسيم الاول حاصل
باعتبار وضعه اي اللفظ له اي للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار
انما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهو اي الاول والمراد الاقسام
الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي
او اعتباري على الانفراد فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد مشترك
غير محصورة مستغرق لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير بوضع
كثير فهو المشترك وان كان لكثير موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد
بلا استغراق فهو الجمع المنكر اورده بدل المؤول لان الاطلاق المأول
ليس باعتبار الوضع وان يتناوله الوضع واضيف الحكم الى الصيغة لان
المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذي ترجح
بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء
في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل
بالوضع على الاجتماع وهو فيما سبب الحيض لا الطهر بل التخلف فيه وضرورة
في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وتقدم اندراجه تحت هذا الاسم

ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة
المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء
فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة ما بل الواحد
فيشمل المعنيين فصاعدا او يكون الافراد غير محصورة اذ لا يكون في اللفظ
دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها
التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى قدمه
على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه
المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال
وضوحا وخفاء اي من جهتهما وهو اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة
من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن
ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها يتبين الاشياء وليس كذلك
بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين في موضعه ان شاء الله تعالى ثم
في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وجه
الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص او لا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل
فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان
يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي وان لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل
فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه
التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله اي اللفظ فيه اي المعنى وهو اي
الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له
فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر

فهو

فهو الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف اي باللفظ عليه
اي المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان
مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال باشارته وان لم يدل عليه
بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته والا فهو الدال
باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكره وجه ضبط يقلل
الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين
والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم
التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات
لا سيما في التقسيمات المتعددة المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم
تارة الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما
وبعدها اي بعد هذه الاقسام امور لم يقل اقسام لانها لا تصلح اقساما
للفظ كما لا يخفى تشمل الكل اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة
وهي ايضا اربعة الاول معرفة مآخذها اي معانيها الوضعية التي اخذت
هي منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد
ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستوعبا
في المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقائقها الشرعية وحدودها
الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض
والرابع معرفة احكامها اي الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا
او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى العشرين تبلغ الاعتبارات الى الثمانين
وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى السبعمائة وثمانية وستين
وذلك لان اقسام النظم الاربعة منها مختصة بالمفرد ومع اقسام الوضع

بحث الخاص

وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة
بينهما وهي اقسام الاستعمال وكانت كلها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر
فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها
اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد
من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما في كل واحد
منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين
اما الخاص هذا شروع في تفصيل الاقسام فكل لفظ وضع خرج به الالفاظ
الغير الموضوعة واما دلت عقلا لمعنى واحد حقيقيا او اعتباريا فيدخل فيه
اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اي عدم المشاركة
بين الافراد المتعددة نوعيا او جنسيا فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف مالم يتم
لفظه ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود وهو اي ذلك المعنى
في الاسم فيقيد به لان التعيين النوعية والجنسية لا يتاتى في الفعل والحرف
عين اي معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئي حقيقي
او ذلك المعنى نوع اي ان اشترك بين الافراد في الحلية كرجل ومائة او رجعت به
اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنس ان اكثر
شيوعه بالنسبة الى النوع كانسان فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الامثلة
على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب
لانه المناسب للخاص كما لا يخفى وحكمه اي اثر الخاص الثابت به اي الخاص
من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض
خفيا يوجب الظن يتناول المدلول قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ
عن الدليل وسيأتي في مقام توضيحه او الغلط وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية

اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا بقي اللفظ مفيدا في القطع
يجتمع مع هذا الاحتمال المحتمل الى البيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور ويكون
حقيقيا او لازالة الخفاء وهو لازم وكلاهما باطل لان الخاص بين فيكون اثبات
الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه
قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض
مثل الشبهة العقلية عن قيد الحقيقة ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع
عليه فروعا فقال ولهذا اي ولافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا
لا فسخا فانك ستعرف ان المذكور في اية الخلع لفظ الطلاق واما علم الصنف
في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعدها اعتبر باي طريق كان يفيد مدلوله
قطعا للوية خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي عن الشافعي لان فيه ابطال
لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فلا اعتذار عن تركه بان كونه من هذا
الباب ليس بظاهر بل وبهذا ايضا صح طلاق المختلعة اي ايقاع صريح الطلاق
على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتبا
بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم ان لا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به نفسها ورفع تخصيص فعلها
في الافتداء بعد جمعهما في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو
الطلاق لانها لا تختلع الا بذلك الافتداء الا بذلك الفعل فهذا بيان لتنوعه
اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او لا
حكاية قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا او احدهما خلع فدل
على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء في تعليق الفاء والكلام
يجعل الخلع فسخا وذكره العقد كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء

وهو التعقيب ولذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا
تسمية المهر في المفوضة بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها
بغير تسمية المهر او على ان لا مهر لها او التي زوجت نفسها بلا مهر لانها لا نكاح
محلا للخلاف ونكاحها عند الش غير خلاف الاولى فان نكاحها
صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد
عندنا لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء
خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو
العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب
اليه الشافعي ابطال العمل بالخاص وانما عدل عن تعبير فخر الاسلام ومن
تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء
بل الصفة اعني الالصاق التي يدل عليها الباء وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا
عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا كالمجمل
على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب
مهر المثل بالتخلي او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان يجعل
الاستدلال بهذا ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فيقتضي هذا ان لا يكون
الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما ينفي
او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا
اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتي
وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب
تحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب
وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن

او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو
انما يتحقق على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر
وجب ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملنا عليه ولذا ايضا بطل
تأويل القروء جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح بالاطهار وهو الحيض
في آية التربص وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء وقد اولها الشافعي بالاطهار وانما بطل مع جيب خاص هو الثلثة
بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه
الطلاق محسوب عنده فينقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينقص
العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين
الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلث
حيض كوامل فان قيل هذا وجبتم ثلث حيض وبعضها فيما اذا طلقت
في الحيض مع موجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا انما وجب
تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة وجبت تمامها ضرورة ان الحيضة
الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في
الطهر لان الحيض مؤنث ثلثا وذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم فرع
على ما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد في الاصل فقال وعليه اي التزوج
الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان
الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى
اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات او لا فذهب
بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني
واختاره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني انه لو يهدم لما ثبت حلا جديدا

فاللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وبعدها لا يكون الا
حل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره لان حتى خاص في الغاية وانتهاء الغاية في انتهائها وما قبلها لا في اثبات حكم
ما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد واما اثبات
الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني ادم خالية عن المحرمات ولو سلم
انها مثبتة لكنه بعد وجود الطلقات وهو الثلث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها
والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره
قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات
حقية اللازم محللية الزوج الثاني اي اثباته للحل لم تثبت بقوله تعالى
حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة روي ان امرأة رفاعة
قالت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت
بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها
تشبهه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت
نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك
وهذا الحديث عبارة في اشتراط الوطئ في التحليل لكونه مسوقا لما سيق
ان الله تعالى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيّا عدم العود
الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا
انتهى يثبت العود اذ لا واسطة بينهما وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل
الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى
في الآية وحتى في الحديث وباشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام
لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات نسبة لعنهما لانه لازم

لانه عليه السلام ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل
وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا تحقق حقية
اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال وهدمه
اي هدم الزوج الثاني حكم ما دون الطلقات الثلث بدلالة الحديث الثاني
فانه لما دل باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه
هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل حينئذ
يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه الحل الكامل
ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار
ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل لو اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك
فانه لما اثبته لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث
شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع
بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان كتداخل العدتين وهذا الحديث وان
كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه
كما ان اشتراط دخوله اي كون دخول الزوج الثاني شرطا في محلليته بعبارة
الحديث الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط
دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث
لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث
استدل الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا على تلك متعلق
بجميع ما سبق اما الحلية والهدم فبه فقط نحو مما سبق واما الاشتراط
دخوله فهو فيما يعتقد من ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره
المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تباشره والوطئ لا الوطئ كما اختاره

القدماء اسند الا اباحة حقيقة وفي الاسناد تجارة باعتبار معنى التمكين
وارتكابه اولى من ارتكاب تجارين لعوين في النكاح والتزوج وذلك لان الائمة
انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فالاسناد
الوطء والبناء ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز
الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين
المقارن بالوطء الحرام فارتكابها اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا
التحرير من عون الله الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع و
المآب قيل وبطل عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لانه تعالى
فاقطعوا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال الشافعي رحمه الله تعالى علية القطع
لفظ خاص بمعنى مخصوص فلا يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقع في الذي
ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص معقول به عندنا وهو جزاء وبالكسب
لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة العبد وانما يجب لله تعالى
يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته خلوص
العصمة التي فيه لحقه لان الاباد من قبل الشافعي ان كان بهذا الاحتياج في دفعه
لا مثل هذا التكلف بل نقول يحتج بقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد
ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف
فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا اثبت الضمان بالحديث يكون بعضه
وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو القضاء بجعل انتفائه
من الموجب منافي الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى
فاقطعوا فلانا استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام
فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء كما هو الظاهر فما نقل عن الشافعي والمفهوم

تصحيح

تصحيح وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل ومنه اي من الخاص
الامر قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف
ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجود آن تعلقه وجدت
بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما
اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام
وهو لفظ احتراز عن نحو الفعل والاشارة طلب به اي باستعماله ذلك
اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط
عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه
ما من شأنه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز
والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكي ويخرج به الصيغ
المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتي بوضعه حال من به
اي طلب ذلك اللفظ بوضعه له اي لطلب الفعل يخرج به اللفظ الموضوع للاخبار
عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلب به على جهة
عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك يخرج به الدعاء والالتماس
فانه بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو
حيث قال الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب
فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او للتطاول
التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا هو المشهور في التعريف
قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد
بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة
ولا يناسبه جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المعنى الاسمي لقوله افعل

الفعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد
الامر على اصطلاح الاصوليين ففيه مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء
او مع دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهي
والمبلغ والحاكي وشيء منها لا يسمى امرا [illegible] وان اعتبر معنى الطلب يخرج
الصيغ المذكورة فهو مع كونه غناية في التعريف بحيث لا يحصل العبارة لا يخرج
صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تعريفا
على التعريف الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه
فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون
مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب
كفعل يفعل لكل ما بني للمفعول من الفعلين ويحقق مراده المراد بالامر معنى امر
وهو كذلك المراد الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنقض اما الكتاب
فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر ولحوق الوعيد
فيجب الا يكون مخالفة الامر الا في ترك الواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب
وغيره بصيغة متعلق بيختص اي يختص الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم
منها الندب والاباحة وغيرهما حاجة به اي بذلك المراد يعني يكون المراد
مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على اختصاص
الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله للنقض وهو قوله تعالى واذا قيل لهم

اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب
عقلا والى الثاني بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر
على الوجوب منقولا فان العلماء لم يزالوا يستدلون بصيغة الامر المطلقة
عن القرائن على الوجوب بلا نكير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب
والى الثالث بقوله والمعقول يعني الاستقراء من موارد اللغة لانا نعلم يقينا
والترجيح بالترك فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا لترك
الواجب واستدل على اختصاص الثاني بقوله ولان الاصل وضع العبارة بالمقصود
يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته كان الاصل حصوله به وعدم قصوره
منه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون باختصاره فيه حتى لو فهم
من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الا لضرورة
ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل
من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مأمورا به
اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر فيكون مشتركا بينه وبين
الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا حقيقة وان كانت الصيغة
مجازا فيه او لا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب
طاعة اتفاقا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم
الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم
على رأي من جعل الامر للطلب الجازم او الراجح وعلى الاخص [illegible] بالجازم ثم كيف
يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب
اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم
لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك

بل مرادهم تعميم صيغة شيء امرا عند الفقهاء اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر
الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها فما لا نزاع فيه انه ليس بمأمور به حقيقة
وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر
والمحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى عليه الى الثاني لانه لو كان مأمورا به
لكان تركه معصية قال الله تعالى افعصيت امري فالمعصية ترك المأمور وترك المندوب لا يكون معصية
ولان السواك مندوب وليس بمأمور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك فاذا المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور به
مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب
غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع شهد به تتبع كلامه واشار الى فرع
الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبا اي اثر الصيغة المطلقة عن القرائن
الثابتة بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد
قولي الشافعي استدلالا بانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب
الترك وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب
مالك استدلالا بانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون
موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانه
يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف
عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف
في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك
بينهما لفظا ومعنى فقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص كان الكمال
اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اصالته على احتمال الادنى

اذ لا قصور

اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو وردت بعد الحظر اي التحريم ولو الوصل
متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا
في موجب الامر الشرعي بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي
والشيخ ابو المنصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله وابتغوا من فضل الله
فان المراد بالابتغاء ما قبل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اتفاقا
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك
وجوابه انا لا نسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم
الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لان
الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم
الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت
الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا صحت في الكتابة عند المداينة
والاشهاد وعند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب
لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره على ان
المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب
والوجوب زيادة لا بد لها من دليل ولنا مجيء الامر بعد الحظر للوجوب بدليل
وجوب قتل شخص بعد حرمة القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود
بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء
والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ
الاشهر الحرم فلو كان الوارد بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب
لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون

اي مجمل الكتاب فيطال السنة رعي فانه اوجب الاتباع و اما الاول فلا ايجاب منه فيعلم اجماعا

الفعل اى فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيانا لمجمل موجبا كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابى هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة فى الصيغة اختلفوا فى الفعل فاختار المذكور ان كونه مشتركا بينهما لفظا حقيقة فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه ... عليه وثبوته بادلة ثابتة بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة فى الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا بالقول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر فى هذه الآيات بمعنى الفعل انه تسمية امر مجازى باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى اصلى والجواب ان المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله عليه السلام واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما يكون اسم الامر متواطيا فى القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا جائز ان فى احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثانى انه لو كان متواطيا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ثم اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة فى الوجوب اختلفوا فى كونها اى الصيغة لا الامر او لكان عده الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما اثبت حجة الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة فى الندب والاباحة وايضا فقد استدل على كونه مجازا بقوله النبى مثلا امرت بصلوة الضحى

وصوم

وصوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا وصوموا مجازا فقد دل كلامه على ان الخلاف فى ان الامر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان الاثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك لا ينافى اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثانى ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اولا اذ يمكن ان يكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكس ولا شك فى الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى الصيغة على ما صرح به الشارح واحدها هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكره فظهر ان الخلاف انما هو فى كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة فقيل مجاز لانه غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه ولا عينا موجودا ان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا يتحقق فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر فى باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعار فى ما من اللازم بمعنى الغير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره حجة الاسلام لان معناها بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والشيء فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان فى الاعمى والجمع فى بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من اشهر طرق المجاز الثانى ان جواز الترك جزء منهما وبه يباينان والجواب عن الاول انه لا مشاحة فى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما سمته القوم مجازا حقيقة قاصرة والثانى

صاحب التنقيح عن الثاني بأن الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز
الفعل الذي هو جزء منهما وجواز الترك انما ثبت بعدم دلالة الامر على حرمة
الترك واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس
مغايرا له وعلى تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع
انما هو في الحقيقة لا يمكن الا ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انه يدل
على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانه لطلب الفعل
ولا دلالة له على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول منهما اعني
جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك
وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة
الندب او الاباحة بالامر ولا صحة في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر
ان اللفظ يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فمم لا يجوز
ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك
والاذن فيه مرجوحا او مساويا مع السكوت عن جواز الفعل قلنا لا سبيل
اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح بتعبيرهم باستعمال الاسد في الانسان
الشجاع والمراد منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا لان لفظ الاسد
يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل
والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد
جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه
بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل
غاية ما لزم من ذلك ان يكون معنى صيغة الامر في الندب والاباحة تجويز الفعل المقيد
بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج

عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب وان
كان متغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من المراد
بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يعلم من الوجوب
بعضه فيكون قاصرا الامعنى اي ذلك مثل وانما اذا اريد بصيغة الامر الوجوب
فنسخ ذلك الوجوب حتى بقي الجواز عند الشافعي لا عندنا فان نسخ الوجوب
يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا مجازية في الجواز ايضا
اي كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة
على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال وهذا فرعه
فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة
على اختلاف التقديرين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق
واحد ومطلقه اي عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء كان
... للجواز بحكم الدلالة لغة في ضمن استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه ووقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف
او بجزء وعنهما فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه
التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات
متعددة واما عمومه فشموله افراده حتى ان جاز في مثل صلوا وصوموا
لامتناع ايقاع الافراد في زمان وبعضها في مثل طلقي نفسك بجواز ان يقصد
العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا
يقتصر كثير من الجمهور على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير
المفهومين وصحة اجتماعهما في المحل وانما قال ومطلقه لان ما ذكر من القرينة
يفيد ما دل عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب

الامر المطلق لا يقتضي التكرار

الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته
على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل
ولا دليل و اما التكرار فلان اقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم
التكرار من الامر بالحج حيث قال الكل عام يا رسول الله حين قال عليه السلام
يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا لا يقال انه فهم لما انه عقل
علم انه لا حرج في الدين فان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما
فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون
لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها
غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت
شرط للاداء فسأل والثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه
يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر في سؤال الاقرع ولانه
مختصر من اطلب منك ضربا او افعل فعلا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل
كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن تحتمل العموم بتقدير المصدر معرفة بلام
التعريف فيفيد العموم فتخص الارادة وسيأتي جوابه والثالث وهو مذهب
بعض اصحابنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فقيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار
في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لان مطلق
الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف واقعة جزئيا اداء العبادات كالصوم و
الصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا حاجة الى ان يكون مضافا الى الاسباب
او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني

واجيب

واجيب بان المراد بالاسباب ها هنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق
السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فتكرر بعللها
لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبينا ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا
فارجمه فقد جعل الزنا علة لوجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم
تكرر المعلول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم
والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المتكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره
بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه
العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب ان يمنع اضافة
تكرار وجوب الاداء الى الامر بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى
ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلوة فبتكرر الوقت
يتكرر توجه الامر وبتكرر التوجه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق
ان شاء الله تعالى والرابع وهو مذهب علمائنا رحمه الله تعالى انه لا يوجب
التكرار ولا يحتمله مطلقا اي سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل
جنس الفعل وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا للتعيين ويحتمل كله اي كل الجنس لكنه
وهو النية بكمال المسمى لتضمنه علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله
مصدر الا يحتمل محض العدد كالاثنين في طلاق الحرة والثلثة وغيرهما من الاعداد
في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد
حقيقة للتعيين بتيقنه او اعتبارا لاشتمال المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد
من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وجهها ابحاث الاول انه ان اريد بكون
المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا
للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بمثنى ولا مجموع فمسلم

ولكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس والجواب ان المراد به
ما يقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه
بل صحة ان ينوى له فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة
من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اولا ولا دلالة للعام على الكل اصلا
اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح ان ينوى له فيه قطعا الثاني لا نسلم ان
المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعنى كل فرد ولا بمعنى مجموع الافراد فان نعت انه ايضا واحد اعتباري فهو
المطلوب اولا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من
افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما يكون من ادوات الاستغراق
وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما من الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد
لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك اثنتين ومثل ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب
بانا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لا ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر
العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته
طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء لذا قال شمس الائمة
واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا
بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة
لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة
ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه
ولم يوجد دليل على ارادة ما زاد منه صار موجبه عرفا فحتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد
موجبه العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان
تقييد المطلق تغيير لا تبديل بل قد ذكر في شرح عبارة المجيب حيث قال الا ما لا يحتمله

مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الا نسبق الحمل
على معناه اللغوي وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له
كل اسم فاعل دل عليه اي على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل
علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة
لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق في اية السرقة فان المصدر
الثابت بلفظ السارق هو ما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا
للواحد الاعتباري اعني كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع
يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة
لا يقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او الكل منهما والاولى متعينة
بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما او القران
يفسر بعضه بعضا فلا يكون اليسرى والكل مرادا ضرورة فقول الشافعي ان
الاية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا جدا مع ان
الكل واحد ثة واحدة وفيه حمل المطلق على المقيد اتفاقا الامام يحمل الشافعي
المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لانه
لا يجري مثل هذه الصورة وهو اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يقيد
المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يراد وغيرهما فرع
فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور
المطلقة وقضاء رمضان في الاكثر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب المنار
لان التعلق بالنهار قد اعترف مفهوم الصوم لا قيدا له وعندهما الموقت
مبني على الظن كالامر بالزكاة ونحوه اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين انه اي الامر

المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير
عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بانه موجب الامر التكرار تمسكهم قوله
تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود في الحال مع كون
الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانه لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر
بل من الفاء في فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على
التعقيب للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر
الله على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز
ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور الممتثلين بالامتثال
له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلق
ولنا ان الفور امر زائد بنوعه فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالاستقبال فانه لا يحتاج الى القرينة بل هو الاصل وايضا صح ان يقال
افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني
والثالث تناقضا والاول تكرارا والعذر من تجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخيران
بيان تغيير واجيب عن بيان التغيير بانه لو كان كذلك لبقي على الاطلاق لما كان قبل التقييد
بانه لا يحمل بيان التغيير الا انه لم يبدل السابق باللاحق والنفي والايجاب على ان لا يعمل
مطلق ولا افعل الساعة مقيد مما يلزمه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم لكنه غير مفيد
وان اريد معنى فلا نسلم القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بل الخلاف بينهما اي بين
ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف
خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما نصا وللخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل يجب
على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سيأتي
بيانه وكونه ابتداء ايضا امثاله لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق

كما يوضحه كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل للتقييد بالوقت
كما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف
على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندي
ان هذا غلط من قائله فالامر بالاداء في الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج
وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد مر
معناه ولما كان تقسيم الموقت من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد
قسم القيد الى ما له اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها شبه فقال وهو
اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفعل من المؤدى اذا الكلام
على العرف المعروض وشرط للاداء اي لا يكون الفعل اداء الا مقضيا في
تلك ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا
ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام
قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم
لكنه غير بين فيحتاج الى ذكره وسبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء
فانه ثابت بالخطابات كما سيأتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه ظرف
لها لفضلها عنها اذ الكلام بالعدد المعروض وشرط لادائها لتوقفه عليه
مع عدمه وحصوله فيه ولا تأثير في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة
اقواها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها
للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي هو الله تعالى
رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى منوطة
فيه كما رتب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة كترتب الملك على الشراء
والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور

مطلب الامر المقيد

مطلب الوقت ظرف للمؤدى

وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه
الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت الحادث ليس مؤثرا فيه والتأثير
فيما يترتب عليه من التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله ومنافاة
الظرفية للسببية علة لقوله فلما قدمت عليه اي لكون الظرفية محل الوقت للمؤدى منافية
سببية الوجوب لكل الوقت تقتضي الاحاطة وسببية التقدم وقد ثبت الاول
لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل لم لا يجوز غير السبب قلنا فان
قلنا نعم لكنه يستلزم الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون
اول الوقت على التعيين سواء وقع الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا
بعده والاثم بالتأخير بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع
التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول والاخر
ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم
لا يصلح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح ولا شك ان
اي المنافاة في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو اي السبب في حق
القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي بعد ما كان السبب هو الجزء الاول ان وليه اي ولي
الجزء الشروع بعد ذلك الجزء ... فان المقارنة به تعينه عندهم فان فرضنا ان
تقارن اول العقود باول جزء الوقت صحت عندهم لاقتضاء الوجوب تقدم السبب
على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم المراد به وامكان
ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة
الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء
الذي وليه الشروع والا اي وان لم يله الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك الجزء
ملتبسا ذلك الانتقال بالترتيب بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث وهلم فان قيل الانتقال

من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت
في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجوز فيها الانتقال
ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بتنتقل يسع ما بعده اي ما بعد ذلك
الجزء التحريمة منصوب مفعول يسع وانما قصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف
ليتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف ونحوه ان المذهب عنده
انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء ... واما لما
ان توهم امتداد الوقت بتوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك
ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر رحمه الله تعالى فان الانتقال
ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده
يؤدي الى التكليف بالمحال واجاب عنه بانه انما يؤدي اليه لو كان المطلوب
عين ما كلف به وهو الاداء وانما ان كان المطلوب حق الوجوب في الذمة ليظهر
القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير
كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء
فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادة
متقدمة هي سلامة الاسباب والالات فقط وهي حاصلة ولا يشترط
القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة
للمعلول ولو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ثم بطله
اما اولا فلانه مناقض لما ذكر في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضييق الوقت
عن الواجب غير مانع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان
الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل بها
اليه ... فيه اولا مع سلامة الالة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى

اما بهذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر
في الطريقة فيجعله تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اي اهلية
المكلف للاداء بما يتعلق به كالاسلام والبلوغ والانقطاع للحيض ونحو ذلك فيه اي في
ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء وبعد
زوالها اي زوال الاهلية فيه ايضا العروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف
اهلا للاداء في هذا الوقت ثم زالت بالجنون او ارتد العياذ بالله تعالى او حاضت
لا يجب عليه القضاء خلافا له اي لزفر في الاول فان السببية لم تنتقل عنده
الى هذا الجزء لعدم الاهلية للاداء فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه الا ان امتناع
الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الاول
على قول وليله عليه ودليل زفر واما وجه للخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات
البدنية لا يتاخر عنده عن الوجوب وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق ووجد
وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول
بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة
فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر
عليه السببية فقال ويتوقف تقررها اي تقرر السببية في الجزء سواء كان هو الجزء
الاول او الاخير الذي لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله
اي على اتصال الشروع بذلك الجزء او يتوقف تقررها في الكل على انقضائه اي انقضاء الشروع
في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة
المنافات فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقررت فيه السببية
ويتغير كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقرر فيه السببية وحاله فان كان كاملا
كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتبعه اي كمال الواجب ونقصانه

التأدية اي تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا
وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضي تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا
اما اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضي العصر في الوقت الناقص من الاوقات
الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لانه وقت العصر اذا اخرج خاليا
عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس
الا من النسبة بعبدة الشمس فانهم يعبدونها في هذه الاوقات فاذا اخرج
بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان اي يجب به بالكل يجب كاملا فلا يؤدي
ناقصا فلا يقضي العصر في واحد منها اي لا يقضي عصره ايضا فيه فانه في هذا الغير
ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء
في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة المرتبة يجب القضاء كاملا ترجيحا
للكاملة الصحيحة على الاخر الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر
والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وعينها بعضه يعني ان ما وقت
كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع
الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه
يجب الاداء كاملا فان طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الوقت الناقص
فلم يصح الاداء لانه ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا عصر يومه في وقت الاحمرار
بالغروب تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا
ادى ناقصا لا يفسد عصر يومه في وقت احمرار الشمس ثم طرء على الاداء غروبها
لانه لما بدا به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب
متعلق بما يفسد المقدر الشافعي ثم يفسد الاول الا لم يحكم بفساد الفجر الذي طرء
عليه الطلوع بالقياس اي بسبب قياسه على الفجر الثاني اي العصر وحديث ابي هريرة

وبعد قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك
الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
فكلام في الجواب عنه ولى ابحاث في الاول اي قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق
من وجوه الاول ان قبيل الطلوع خلو العبادة فيه عن الشبهة كامل ينعقد ملتزم
بالكمال احسن الفرض عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد بالتزام فيه بعروض مثله
الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث ان في
الطلوع دخولا في الكراهية وفي الغروب خروجا عنها والثاني اهون من الاول حديث ابي
قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني
الآثار وينقض بما فهم من قولنا ويتبعها التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
بالممدود اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه
وجب كاملا وقد ادي ناقصا مع صحته اتفاقا ورد هذا النقض بان الفرض والمبني على
مثله اراد بالفرض والمبني الفرض والذي صليت عارية الغروب وبمثله الفرض الكامل بالاحرار
اللازم صفة مثله بالعزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الاتيان
بها لا يخلص عن فساد الاحرار والكراهية وهو معنى اللزوم عفو اجزاء الخلاف
الفرض والطارئ على الكمال في الجزء الذي في جميع اجزاء وقته كاملا فيه وفيه اصلا
حتى يثبت حكم العزيمة ويبتنى عليه الفرض وبالطلوع فيعفي واقول هذا الرد لا يدفع
النقض بالعصر على تلك المقدمة لما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر
الواجب كاملا المؤدى ناقصا وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل
بالاداء ان السبب للكل بعد الجزء الذي قبيل الشروع فيه بل للكل اي لكل جزء من الوقت
سبب لكل اي لكل جزء من الصلوة بما فيه فالجزء الذي طرأ عليه الفرض وبالغروب
وجب بسبب ناقص واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع

الاشكال

الاشكال بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته ايضا وتمكنه ودفعه بان الجزء الذي طرأ
عليه الفرض وبالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق
وارد على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعها التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا
اذ الاداء في الجزء الاخير من وقت العصر كما اسلم فيه مثلا لا يقضيه اي العصر
ناقصا اي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا
لجاز الاداء كذلك ولكنه فليس ورد هذا الايراد بانه اي بان عدم قضائه
ناقصا بعد تسليمه لذات الوقت يعني انا لا نم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب
المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا ولئن سلمناه لكن صورة النقض
ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هو مما وجب كاملا لما سبق ان الاداء
الوقت لا نقصان فيه وانما هو من الشبهة وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه
ولا في سببيته فلا يقضي ناقصا والشرطية كالسببية التي لا تنتقل الى الكل يعني ان
البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت
شرط للاداء لما عرفته ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت
تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء
الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير لما في السببية
الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره
واما وجوب الاداء تفصيل للمجمل الواقع في صدر الشرح من قوله في اول البحث
وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وان له لم ترددوا في ذلك
فسببه الخطاب اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده
بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال زمانا بعد وجود

بحجة اي دليله وبرهانه الفرق بين الحجة والبينة انما هو
لان ما ثبت به الدعوى من حيث افادته البيان يسمى بينة ومن حيث الغلبة على الخصم به
يسمى حجة دائماً التوفيق جعل الله تعالى فعل عباده لما يحبه ويرضاه وقيل هو اسعاد الاقدام
على الشيء وقيل هو موافقة تدبير العبد لتقدير الحق وقيل هو الامر المقرب الى السعادة الابدية
والكرامة السرمدية وقيل جعل الاسباب موافقة للمسببات اي المطلوبات

الفقه هو الاصابة والوقوف على المعنى الحقيقى الذى يتعلق به الحكم وهو علم مستنبط
بالرأى والاجتهاد ويحتاج الى النظر ولذا لا يسمى الله تعالى فقيها
براعة الاستهلال كون ابتداء الكلام مناسبًا للمقصود
اعلم ان الفقه على ما قاله ابو ح رحمه معرفة النفس ما لها وما عليها وقيل الفقه هو العلم باحكام الشرعية العملية من ادلتها

السبب وجوب الاداء لنزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه
في حال قيام العذر بعد وجود السبب اذا لم يوقع الفعل بعد زوال العذر لو اوركه
والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يودي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع
والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا وهو ان الصلوة تجب باول جزء
من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة خلافا للعراقيين
منهم ومن الشافعي ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الاخير قضاء و
في العراقيين منا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول معقوف او تعجيل
يسقط به الغرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه اخر وهو
ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المكلف على سبيل
التوسعة والتخيير كان الشارع قال اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله
او وسطه او اخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سبب
وجوبها لا التوجه للخطاب لانه انما يتوجه عندهم في اخر الوقت اذا لم يوجد الشروع
لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع
او وجد [illegible] صرح به في التلويح وغيره ولهذا قلت المتوجه عند ما اي اخر الوقت
يسع ذلك الاخر من الوقت الغرض ولا يزيد عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع
في اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث
لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلت قد اختلفوا فيه فقيل لا يتوجه
لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب لا اداء ولا قضاء وعند بعض الوجوب وقيل يتوجه
لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل
فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت
خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة

لا وجوب

لا وجوب القضاء اذ يتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق في حق النائم
يتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال
يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكمه اي حكم
هذا القسم من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية فان الوقت لما كان متسعا
شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عن غيره ولا يسقط ذلك
التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت على الاصل
الحكم وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد ولذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي تعليل عليه القول
بتقصير العبد بالتاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك
شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ذكر
ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب
للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد
بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم
لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا في وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان
ضعيف لانه يقتضي انه لو اداه المكتوبة في اول الوقت او وسطه والنفل على قدر
المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يحتاج الخ
اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا
فينبغي ان لا يحتاج الى التعيين كما في رمضان فالقول بان
ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث
يجعله بحيث يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا لا حقا فان امر الحائض وقت لا يسع

الا لغرض كالحاجة او عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان
سببا لسقط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك
الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعيين اى عدم تعيين
المؤدى الا بالاداء اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين
بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين
قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف
التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل
ما الفرق بينه وبين ما اذا اجنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء
فان اختار الفداء قولا حيث يجوز قلنا الحق في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل
تابع له وفي حقوق العباد وبعد تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء
والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل لان القول معتبر في غرض صاحب الحق كالفعل
ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ عن النوع الاول من الموقت شرع في الثاني فقال
واما ذلك الوقت معيار له اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده
وانتقص بانتقاصه ويعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار وشرط للاداء ايضا
كما سبق في الظرف وسبب للوجوب كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول
فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للحكم عند صلاحها
على ان الاظهر ان من فيها شرطية فيكون ادل على السببية ولانه يضاف الصوم اليها
وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار
ما لا يخفى على اولي الابصار والشهر عند البعض وهو شمس الائمة السرخسي
فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة

اما شرطيته وسببيته فظاهر لما مر سابقا واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت
بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة
والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فضلا لانه ليس محلا للصوم
واما ذهب اليه لظاهر الاية السابقة اعني قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
ولظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود
الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا اى لسببية الشهر مطلقا جاز
النية للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جاز
فيها لامتناع تقدم النية على السبب وكذا ايضا قضى تمام رمضان من جن
فيها اى من صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنونه الى العيد ولو كان
السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب
اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه
وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر
مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم
في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اى في
الليل كآخر وقت الصلوة فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لا يسع
الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات
فانه جزء من وقتها بل التمام بجزء فيه بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم
بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل
بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر
يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف

بقوله في الجزء الاول ههنا اي في المعيار متعين للسببية من غير اشتراط اتصال
بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية
ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه اي حكم
هذا القسم نفي صحة الغير اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراط
اي التعيين في النية خلافا للشافعي رحمه الله وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتي
بيان خلاف كل منهما فينوي تفريع على النفي والعدم اي في تأدي صوم رمضان
من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف
اي في وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل الا في مسافر
ينوي واجبا آخر استثناء من قوله والخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة
رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر
وهو ثابت في حقه ولهذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر
ودفع المشقة عنه ولم يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو
والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء
فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر
لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات
والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما وجب
دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين اولى
ويظهر ثمرة الطريقين في النفل وايضا في الطريق الاول اذا نوى النفل
يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض
بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة
احق من صرفه الى النفل بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض

على قول ابي حنيفة فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية
واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان ام لا فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة
اليه كشعبان وقيل يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وقد اختاره
فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهرت
فوات شرط الرخصة قال نفس تعينه يغني عن النية يعني ان الوقت لما تعين
للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استاجر
خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا
الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو لكونه ككل النصاب الى الفقير بلا نية قلنا في جوابه
فيكون جبرا اي اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون
القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة
الى الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي
يسقط الجبر الذي اعتبر ثم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا
لا يملك ثوابا فكما لا بد لصورة قربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا في جوابه
على طريق النقض وهو جواب العلة الاطلاق في المتعين تعيين اي سلمنا ان التعيين
الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده
فقيل يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل
العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يفسد الخطاء
في الوصف بان ينوي الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر اولى لبطلانه اطلاق
يعني ان الوصف المذكور لما لم يكن مشروعا بطل وما لم يكن لانه باقي اطلاق
وقد عرفت انه تعيين ثم الشافعي اوجبه اي التعيين من الاول اي اول اليوم
حتى شرط التبييت لشيوع النفل ويعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت

في جزء فيه وذلك الجزء من الف وال الكل لعدم التجزي صحة وفسادا
هو ما قبل الجزء الاول من الصوم شرع في وقت الكل ولا يلزم اعتبار تقدم النية
المتأخرة لانتفاء الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا بطريق الاستناد
ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم
وانما يحكم بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يكون في الامور الشرعية كالملك في المغصوب
ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا ولكن ههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية
وهي امر وجداني فاذا حصل في وقت لا يحصل في وقت آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في
القضاء فقلنا في جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد
بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديرا لما ان النية المتقدمة التي لا تقارن
شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة له تقديرا او ايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل
اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا او التقدير الذي اعتبرناه غير
الاستناد الذي نفاه وهو ان التقدير والمراد ان النية التقديرية كافية في الطاعة القاصرة
وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء
الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل كان موقوفا فاذا وجد النية في الاكثر يقدر
وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا
ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الوقت شرع في الثالث منه فقال واما ذلك
الوقت ظرف له اي للمؤدى وشرط لادائه لا بمعنى تقدم الاداء عليه لما عرف
انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته الى
الوقت وسبب ايضا لوجوب ادائه كالمعين اي ذلك الوقت لوقت معين نذر
فيه الصلوة والصدقة واما نفسه اي نفس الوجوب فبالنذر كما في شرح بلا ميم
الكبير السماني بطريق التعليق او اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر

فلذا

فلذا اما الوجوب فمضافا اليه فلما ان في الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب
الاداء بتمام الحول تيسيرا فلذا نقول وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء
بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز وحكمه اي حكم هذا النوع
جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه لما كان سببا
لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الف في تقديم الاداء على سببه نفس الوجوب
واما ذلك الوقت معيار له هذا شروع في بيان النوع الرابع من الوقت
وشرط للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اي لوجوب الاداء لا نفس
الوجوب لما سبق كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط
للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اي بهذا الوقت
سنة نذر فيها الحج فانها شبيه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق
وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفي النفل لمعياريته لا الغير واجب آخر لان التعيين
بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدو الى حق الشارع فمن سلم رب العالمين الصلوة
وعليه سجدة السهو لا بحرمة الارادة فيتأدى بالمطلق تفريع على نفي النفل لمعياريته
والشرعية اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
ومع الخطأ في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان النية الواجب
صحيحة ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال كما في رمضان واما ذلك الوقت معيار
فقط هذا شروع في النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و
صوم القضاء فان وقت كل منها معيار للصوم وهو ظرف لا شرط للاداء اولا فيها
لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر
والموجب في الاداء وحكمه وجوب الاداء تبييت النية فيه اما وجوب النية
فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الا صالح لغير المعين النفل

فاذا لم يبينها يقع الامساك منه عما ينتقل وأما وجوب التعيين فلعدم تعيينه وحكمه
ايضا عدم الفوات لان اخر العمر او ليس وقت معين وحكمه ايضا انه لا يتضيق
وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم هو الصحيح لما روي
عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج واما وقت الوقت مشكل في الزيادة
والمساواة شرع في النوع السادس يشبه المعيار والظرف كوقت
الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى السنة في انه يشبه المعيار من جهة
انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج
لا تستغرق جميع اجزائها كوقت الصلوة الثاني بالنسبة الى سني العمر فان محمدا اراد
يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول
بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فيثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد السنين
نظرا الى الجهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى الجهة المعيارية فلما ورد انه لما تضيق
ولم يجز التأخير لما قال ابو يوسف تعين اداه وقته العام الاول فيكلف بكونه اداء في العام
الثاني ولما توسع وجاز التأخير لما قال محمد تعين اداه وقته جميع العمر فيكلف بالاثم
بالموت في العام الثاني فاحكما ما متنافيان اراد انه بد عنه فقال ابو يوسف يتعين
المعيارية احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا لانه ينفي الظرفية بالكلية
فانه يقول انه حين اخره عن العام الاول حتى اخطل عند الله اما اذا اداه بالاخرة
فحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وان مات بلا اداء بعده فان احترف بكونه في الحج
اداء بعد العام الاول واذا نظر الى العام القابل مشكوك وجب الا يلاحظ جهة
الظرفية بل يجزم بكونه بالحج اي في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان
الثاني لكون الحيوة اليه مشكوكة فلهذا لم يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة ا

الصوم

الصوم المستقل بل يجب بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم
الجزائه في ضمن رمضان الثاني وانما بلغه وللكم باثم اذا وقع بجهة الاداء
لا يبطل بعدده كما في الثاني وليس هناك جهة اسمائه للمعيارية حتى يشرع بما ذكر حمى
يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية ومحمد رجح الظرفية نظرا الى الظاهر لا الى
لانه نفى جهة المعيارية فعطل تجويزه اي التأخير لكن لا مطلقا بل الا ان لم يفوت قال
فخر الاسلام وشمس الائمة يسع التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير
مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم
وقيل الاثم يثبت اي المكلف بعد الظن به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات
الاسرار قال محمد واتباعه رحمهما تعالى الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا ان
علي ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فيه اختلاف كلام حتى انه اذا مات قبل الحج فان كان
بحيث لم يلحقه الاثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت
لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل لان العمل بدليل الغالب عند عدم اليقين
واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة
على ما ذكره الشيخ وغيره مشكل لان العاقبة مستورة فلا يصح بناء الامر عليها
فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اعتمادا على انه حيث اجاز اولا فيلائم ما ذكره انما هو حكم
الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية
والمعيارية فيجب ان يكون على ما ذكره الشيخ لتظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا
فلان كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها فيكون كما قال صاحب الهداية
لا نعم اذا كان الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة وكان
ان السلامة مستورة وقد بين الندب والاباحة عليها ولذلك الصحة في العمر
بالاتفاق صح تطوعه من عليه الفرض يقع اداء وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج

عنه بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر وقال الشافعي لا يصح التطوع بل يقع
ذلك التطوع عن فرضه لانه يحجر لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه
حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عنه لصيانته لماله فيحجر صيانة لدينه
اولى فيلغو الوصف اى جهالة نية التطوع منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية
وبه اى وباطلاق النية يؤدى اى الحج بالاتفاق بل ويؤدى بدونها اى بدون النية
اصلا كمن اغمى عليه اى الحج من المغمى عليه يحرم عنه صحبه ومن عليه الرفاق جمع رفقة بالضم
والكسر وهى جماعة ترافق بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان الحج المغمى عليه الذى يحرم
رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا فى جوابه الوصف اى وصف العبادة عندكم
كالاصل فى لزوم الكون منهما عبادة ومحتاجة الى النية كما سبق فاذا لا نية فى الوصف
لان النية الاولى التى كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض فلا صحة
للوصف فلا يبقى ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التى ادعاها
الشافعى حيث قال فى حجة الاسلام قال الشافعى رحمه الله تعالى اعظم امر الحج استحسن فيه الحجر
عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه
العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع
وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرناه من الجواب هو الجواب
الصواب والجواب المشهور المذكور فى الكتب بان الحجر ينافى العبادة لانه ينافى شرطها
وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة ضعيف لان الحجر عنده انما هو بالنظر
الى وصف العبادة لا اصلها فان اراد المنافاة بين الحجر والعبادة منافاته لاصل العبادة فلا
وجود للحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان اراد منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية
فسلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود من الابطال ولانه التعيين جواب عن قوله وبه
يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده

بدلالة

بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشقة للنفل وعليه
حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح
ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان للتعيين فى نفسه
بسبب كونه معيارا لا للدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه والاحرام امر غير مقصود
جواب عن سؤال وبيانه يعنى انا لا نسلم ان النية ثمة معدومة بل موجودة
تقديرا لان الاختيار يحصل باب ما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة
فيصح بفعل الغير بالامر دلالة فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا
عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم فى كل ما يعجز واذن لهم بذلك
والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته
كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فى شرط العبادة كما
لو توضأ غيره والمأمور به لما فرغ عن الامر وما يتعلق به شرع فى تقسيم
المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو نوعان
الاول اداء لا نزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات
وغيرها مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا
بعد فساد الاول ونحو ذلك انما الخلاف فى الاصطلاح فعند الشافعية يختصان بالعبادة
الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور
موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالموقت حيث قيل وهو
اى الاداء تسليم عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا
لوجوب الاداء على التعيين والا لخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر
وجمعة المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدعوى وجوب الاداء بل
النص الدال على الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة

او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر
هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم
وانما يلزم ان يكون ايجاب الايجاب ومعنى وجوبه بالامر لزوم الاتيان به
والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كان العباد في حق الله تعالى والعبد
يؤديها ويسلمها اليه وانما حقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين
الثابت بالامر ليشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب
هو ان المندوب ليس بمامور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء
قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله
في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكل منهما موجب الامر وقول
اي يزيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغيره وغير واجب كالنفل فانما
على طريقة الحكاية من غيره ان يكون مختارا له او بالنظر الى ما بعد الشروع
فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومامورا به واداء وان
لم يكن قبل ذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثله اي مثل الواجب بالامر
بالمعنى الذي قد حل فيه فقضاه اصحاب الترخص وارباب العذر قال في الميزان
ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء
في الجملة كالعموم ولكن وجود سببه في الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء و
انتفاء الحرج عنه من عنده [illegible] احترازا عن صرف دراهم
الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فانه في
منه لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عنده من
عليه ويسمى كل منهما اي من الاداء والقضاء في الآخر مجازا
شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه

لقوله

لقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله نويت اداء ظهر الامس وانما
في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل ويجب القضاء اي تسليم المثل
فيجب به لان القضاء بمثل غير معقول يجب عندنا بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص
الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب
الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحيض والنذر ولعل المراد بالامر الذي
هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب
عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول
هل يتوقف وجوبه على امر جديد كما حق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلا امر
في حق الحائض بان الامر خروج صومها عن محل النزاع على ان هذا القائل قد فسر السبب
الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بنفس الوجوب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا فكيف يستقيم
بعده جعل الموجب للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر
والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال
على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان الفائت عبادة عرفت قربة
في وقتها فلا تعرف الا بمثلها لان القضاء يعتمد المماثلة فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف له مثل الا بالنص الجديد فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون
قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق
بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب
القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم جعلوا سببه تارة التفويت وتارة الفوات

ايضاً كما سيأتي فلذا لم يسند الا الى الآثار علمت بما تقدم منه الجواب عن استدلال
المخالفين بما نقلنا في قضاء الصوم المكتوب وما في حكمه قضاء الصلوة المكتوبة
من النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت اما في الصوم فقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما
في الصلوة فقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الآية فلانه
تقيد ان ما يفعله المريض والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر
واما الحديث فلان الضمير في نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة
الى الصلوة التي هي الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة
لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظ
ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع
من جنسه ما عليه ليتحقق رفع الاثم وان لم يجد احراز الفضيلة واما سقوط شرف
الوقت فللعجز لا الى مثل من عنده لعدمه فيتم مؤثرا في سقوط اصله لعدم المكلف
بالعجز ولذا سمي قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة
بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلا تعقل الفضائل
وقيس بهما اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين النفلين بترك الصوم والصلوة و
الاعتكاف والحج المنذور وقتها وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت
بسببها وعرف لها مثل موجب قضائها فثبت بالقياس لا عندهم اتفاق في رواية
وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة ولا حرم على هذه الرواية
في الاحكام وانما هي في الاخرى واعترض بانا ما ذكرتم الثابت بالكلام لظهور ان وجوب
قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء

بغيرها

٣٥

بغيرها من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل
للاعلام ببقاء الواجب في سقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا
كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون
بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون
الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم تاثير ورود ان القضاء لو وجب بسبب
الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز
قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا كما لم يجز بل
اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود واجاب عنه بقوله ووجوب
قضاء الاعتكاف بصوم مقصود بان الاعتكاف لم يعرض مستبدا اذا نذر به الاعتكاف
في رمضان متعلق بالعشر الرابع اي ان الاعتكاف في قضاء رمضان بدونه اي بدون
الاعتكاف حتى لو نذرهما معا لزماه العهدة بالاعتكاف في قضاء الصوم
لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس
الائمة لعود عنه وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لعدم
للاعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يطلب مستقلا مقصودا بالنذر
الموجب للاعتكاف وذلك لان الاتصال بصوم رمضان انما جاز لشرفه والفضال
الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف حيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي
فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى في الاتصال بصوم الشهر حكما كان
فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع
سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان في سقوط بعض
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات

مطلب اقسام الاداء

مع ان العبادة مما يحتاط في اثباتها فتظهر ان وجوب قضائها بما ذكر انما هو لعود
شرطه اي الكمال الا انه لا بالوجوب اي القضاء بالاخر اي بسبب اخر غير سبب الاداء
لما توهم البعض انه واجب بالتفويت لكن لا يجري النص الاداء اعلم ان الاداء
ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل والى قاصر
وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء ثم الاول ينقسم الى القضاء
بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل
القاصر وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا ان الاخير
فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها
بامثلتها حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدي مستجمعا لجميع الاوصاف
المشروعة واجبا كانت او سنة مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض يترك فيه
شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة
منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها مع انها
اي الصلوة منفردا قاصرة كالصلوة بالجماعة فانها صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور
كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله ورد عين
المغصوب مثال له من حقوق العباد وكذا حال الاقسام الاتية فان لكل قسم
منها مثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد او محض
قاصر كما اذا لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار الوقت
قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اي المغصوب مشغولا بالجناية بان يستحق بها
رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصبه لكنه قاصر لكونه لا على الوصف
الذي وجب عليه اداؤه او اداء غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي

اورك

وقف

ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فانه يتمه بعد فراغ الامام
اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله واتمام
ينعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير
فرضه بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها
فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء وتسليم
عبد مشترى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء
لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يعتبر ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك
عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المراة على القبول تفريع على كونه اداء
وقوله يعتقه اي وملك العبد المشترى قبل التسليم يعني ان الرجل المشترى
لا هي اي لا المراة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء
محضا لا عتقته والقضاء اما محض قضاء محض بمعقول اي بمثل يعقل فيه المماثلة
كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم اي كقضائه بالصوم هذا مثال من حقوق
الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اي
اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة
كضمانه اي المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب
قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم
فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر فان الثابت
في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان
بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا اي القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول
يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند
العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى عليه لا يضمن المثلي بالقيمة

مطلب اقسام القضاء بالحقوق الاربع

مطلب امهار عبد الغير

او انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول
الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء او قضاء ويختص بمثل غير معقول بمعنى انه
لا يدرك بعقولنا لا انه يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة شرعية كما السمع
بلا قوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى كالفدية في حق الشيخ الفاني
ومن بمعناه فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان
الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع وللمال
قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه
او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص
وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص
معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا هو المشهور
في التمثيل والبيان اي بيان وكفارة النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة
الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمي مالك
مبتذل وهو في صفة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو في سمة العجز فلا مماثلة بينهما
واما عدولنا عنهما فلان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر
الى بيان عدم المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه
والقضاء في هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل
الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت في الذمة
والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينه وبين المال
ثم لما ورد على قولنا او بغير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية للصلوة
في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص ولا دلالة قياسا على صومه الثابت بالنص بغير
معقول اجاب عنه بقوله والامر بها اي بالفدية في الصلوة اي صلوة الشيخ

من

ومن معناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص
الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه لكذا
قرء ابن عباس رضي الله تعالى عنه وحذف لا جائز عند عدم اللبس
وبعض قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به وذلك
التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بالعلية المبدأ له لكن كل علة
منصوصة لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة
المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فامرناه بالفدية
نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز
فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم
حتى قال محمد رحمه الله تعالى عليه في الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان
ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاحكام الثابتة به كايجاب التصدق
اي كما امرناه بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق بالعين اي عين الاضحية
المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت او لم يضح حتى مضى الوقت فانه ليس
اثباتا للحكم بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط
وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان المشروع في كل نعمة المالية
هو جنس هذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشرع نقلنا
الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل
ان يكون الاراقة اصلا فاذا جاء اعتبار معنى الصدقة في الوقت لم نعمل بالتعليل
المظنون لقيام النص بعد ايام التضحية عملنا به احتياطا في باب العبادة
لا قياسا على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل

كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيخ اداء وقع بجهة الاصالة ولو من وجه
لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه اي الى القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع العقل
بالقياس كما في الفدية فان قيل لو وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قبل الفدية
لم يطلب خلف عن الصوم لان الامر لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز
قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى الاول الا انه نقل عنه الى الفدية في غير
المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية بتيسير الله عليه بدليل تسمية ذلك فدية
في غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى
وفديناه بذبح عظيم وقوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك لو كان
الغرض بالتكليف تحصيل ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة
على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق او دلالة كما في اخذ المال بدلا عن القصاص
على ما مر فانه ثابت على خلاف القياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت
الدية في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل
بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى المقتول بان لم يهدر دمه وحالته
معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كالمرأة المقتولة
المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه وههنا كذلك
بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به
صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي
بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واما مثل القضاء بمثل غير معقول الا بالنص او دلالة
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة
عرض غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة
واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي

غير

غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز
ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال
المتقوم فلا يقضي الا بنص او دلالة وليس فليس وهذا تفريع على هذا الاصل
خروج عما ذكره هنا واجدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله
ما لا يعقل له مثل لا يقضي الا بنص فقال فلا يضمن في قتل القاتل عمدا في القتيل لانه
لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال
مثلا له وانما قيده بولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ او يقتص
منه ان كان عمدا ولم يذكر الشهيد في الكافي واما قضاء غير محض بل شبيه
بالاداء فقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادرك الامام في صلوة
العيد وهو راكع فان خاف الفوات يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون
ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام
صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وعلى لان مدرك الامام
في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع
فقد ادركها واداء عبد مبهم تزوج عليه فان من تزوج امراة على عبد
غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها
مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لان القيمة من جهة الاصالة بناء على ان
العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها ولا بد له
اي للمأمور به من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل
او ملايما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بل
بمعنى كونه اي المأمور به متعلق المدح في عاجل الدنيا ومتعلق الثواب آجلا

في العقل اي لون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله المدح والثواب فانما
هو محل النزاع قال الاشاعرة هو اي الحسن بهذا المعنى موجب الامر اي اثره
الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به ولا الحاكم بالحسن والموجب له
هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وان العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي
وعندنا اي من الحنفية واتفقهم اي الاشاعرة في الرأي وقالت المعتزلة الحسن
مدلوله اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به
على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي
المامورية شرعا وانهم وكما انهم حكموا بوجوب الاصلح على الله تعالى عقلوا
اولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن في البعض الذي لا يدرك
العقل فيه ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وانما يظهر
وجه اقتضائه كما في وصايف العبادات وكما في وجوب صوم اخر رمضان ونحو ذلك
وعندنا اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور وتبعه مشايخ العراق واتفقهم لا مطلقا
بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب
الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف
لظواهر النصوص وظواهر الروايات وبتنزيل القائل صاحب الميزان مدلوله اي الحسن
مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم الذي يفهم العقل حسنه
كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبة اي الحسن اثر الامر كما ذهب
الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غيره اي غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل
من المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها والجمع عندنا انه مدلوله مطلقا
اي سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة الامر فانه تعالى حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال
الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان واعلم ان افادة ما ذكره هنا وما تركه من الادلة

هو قوله لحكمة الامر

علي

على المختار حسن المامور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا باس علينا
ان نعلق عن الاشتغال به كالشيخ المقارب ولان الحاكم بالحسن هو الشرع كما هو
الحسن في بعض من المامور اي الاشاعرة وليس العقل بمجرد آلة فهم الخطاب بل هو
يعرفه اي الحسن في بعض من المامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرفه وكذا قوله
بجانب تحسين الصدق النافع او بتحسين الكذب النافع ويعرفه في بعض
آخر بعده اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن
متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في
في حسن المامور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتي في مباحث النهي
ان شاء الله تعالى فالمامور به اذا كان الحسن مدلوله الامر مطلقا او موجبه فالمامور به
اما حسن لحسن في نفسه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء
كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر
ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج
الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح حقيقة بان يكونا فيه شبيه بالحسن لغيره فاما ان
لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف وهو التزام ما فيه كلفة وفي الحسامي وغيره قول
بحر الاسلام انما لا يقبل سقوط هذا الوصف يعني وصف الحسن فيدل على ان
الاولى وفيه ما يرد عليه انه يلزم جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط
حسنه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا الثانية ان التكليف مطلق الالزام التكليف
بفعل الموصوف بالحسن كما في الصلوة ومن التكليف بالسمع في حصوله الا في التصديق
فانه كيف او انفعال لا اختياري في حصوله بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق
في الايمان وهو التصديق المعتبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوی
دانستن وحاصله الاذعان والقبول الموضوع النسبة او لا معنى لها وتسميته

شبهاً زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم ومعقوليته
للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره
عن الاظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال
كاقرار المنافق ليس ايماناً في نفس الامر وتحقيقاً واعلاماً واما اجراء احكام الاسلام
على الاقرار فلخفاء التصديق وتقبله سقوط التكليف كالاقرار باللسان
فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه
وقيام السيف يدل على تبدله لكن ترك متكلفيه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون
مؤمناً ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتكلم ولو كان نادراً ولا المتكلم ابداً
على الاقرار او الانكار فاما الاكراه ايضاً لا بعدم الاختيار بل بعذره والسلام
ما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيلحق فيه الاختيار الفاسد والصلاة
فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والنفاس والحيض وهي وان شاركته في احتمال
السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله لكنه دونه اي الصلاة ادنى
من الاقرار او ليست ركنا منه لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقاً لانه لا تدل عليه عدمها كالاقرار
حال الاختيار ولا وجود الا على هيئة مخصوصة وشرائط لكن الايمان في الاقرار
يلتبس باطنه وظاهره لا هو مجموع من روحه وجسده فيتعين لذلك فعل اللسان
لانه الموضوع للبيان ولذا جعل اساس الشكر لما لا يحمل سائر الاركان واشار
الى الفرق الثاني بقوله وتسقط اي الصلاة باعذار كما سبق ويسقط هو اي الاقرار
بعذر واحد وهو الاكراه او حسن لحسن في نفسه لكن لا حقيقة بل حكماً كالصوم
فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن
مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما حسن بواسطة قهر النفس
الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان وزجرها عن ارتكاب العصيان

والزكاة

والزكاة فانها ليست بحسنة في ذاتها حقيقة لانها تنقيص المال وانما حسنت
بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحتياج اليه والحج فانه في نفسه قطع
المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان
وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه
لكن هذه الوسائط لا توجد بها الا تكون حسنة لعينها لان النفس
وان كانت بحسب الفطرة مطيعة للخير والشر الا انها صارت قابلة للسوء
امثل حتى كانت بمنزلة امر جبلي لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن
قهرها اذ لا قبح في الاضطراري والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن
لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت
كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت
عن درجة الاعتبار وصارت الصوم والزكاة والحج حسنة لمعنى في نفسه من غير
واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها
شبيهة بما حسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط
هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون
حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر انه ليس للحاجة والشهوة والشرف
ليس كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة
والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني فليتأمل وحكمه اي حكم الحسن
لحسن في نفسه حقيقياً كان او حكمياً عدم سقوطه الا بالاداء او بسبب عروض
ما يسقط مثل الحيض والنفاس للصلاة والصوم بعينه احترازاً عن الحسن
لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتي
فان قيل المراد بالسقوط اما ما ثبت في الذمة بالسبب بعد قوله او عروض

ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت
لكن لا وجه لايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر ان كان
المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او غيره ومن ما يسقط
بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض الحيض بان الصلوة
قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب ادائه بالامر
فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط
عنها اذا حاضت او نفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد
بالوقت وأما حسن لحسن في غيره فاما ان يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به
من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب
البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة
الجنازة فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر
قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت وهذا القسم من الحسن
لحسن في غيره شبيه بالاول اي الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم
الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون
شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه
بالثاني مثله بهذا قلنا لانه بجهة عينها لا تنافي الواسطة وصيرورتها في حكم العدم
بخلاف ما اذا لا يتأدى ذلك الغير بها اي بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل
آخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى
الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة
ثم الصلوة لا تتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول الكل واحد منهما

وحكمه اي حكم الحسن لحسن في غيره وجوبه بوجوب الغير الذي هو الواسطة
وسقوطه به اي سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم
الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقي مع البغاة ولو بقي مسلم
او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء
ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي الى الجمعة والامر المطلق عن قرينة
تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره يقتضي القسم الاول وهو ما لا يحتمل
السقوط من القسم الاول وهو الحسن لحسن في نفسه لاقتضائه الكمال اذ
كمال الامر وهو المطلق الكمال اي كمال حسن المأمور به ثم التكليف اعلم ان
ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه
او لارادته ذلك او لاخباره ولا نزاع في وقوعه فضلا عن الجواز فان من مات
على كفره ممن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما
يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات
ناطقة به والمرتبة الوسطى ما لا يمتنع في نفسه لكن لم يقع متعلق القدرة
العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع
ولهذا قلت ثم التكليف اي طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز
واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المأمور مطلقا او عادة محال اما عقلا
فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط
بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل لا نمنع
الايجاب بحال الاختيار واما نقلا فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله
وما جعل عليكم في الدين من حرج ونحو ذلك وكذا اخبر الله تعالى بعدم وقوعه تحقيل

وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع مطلقا واذا كان التكليف بالمحال محالا فلا بد له اى للمامور من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى الاسباب والآلات المفسرة بقدرة بها يتمكن المامور من اداء مالزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فعطا لبنه واما بهما فغالب وهي اى القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اى الاداء قبلها اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكاة قبل الحول فلو كان شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى الوجوب نفسه جبرى بغير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه او دام يؤدى الى الحرج ولا قدرة ثمة فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يامر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تستلزم التكليف مطلقا بل حال ارادة العبد وهي اى القدرة نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار شرائط وهو اى هذا النوع شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا او ماليا وجب لنفسه او لغيره ولذا اى لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم زفر الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بالمحال قلنا في جوابه انه انما يؤدى الى ذلك اى التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك متصور بوقوع الشروع

في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء واذا اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن الغرض اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بالمحال بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه لخلفه لعجزه عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كافية والجواب المشهور بان الشرط وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على نفس الوجوب فيكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا ضعيف هذا الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء والتكليف فلو بني على مجرد الثاني نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون الشرط وهو باطل فليتأمل والنوع الثاني من القدرة اى ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة لتيسيرها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون اداء المال اشق على النفس عند العامة وبقاؤه اي بقاء النوع الثاني شرط لبقاء الواجب اللازمة لئلا ينقلب اليسر عسرا اعني حق عليه لكان بانه يؤدي لا فوت اداء الزكاة فيما اذا اخر اداؤها حتى سنة ثم هلك المال لا يجب عليه شيء وتأتيا بان تمام انه يلزم

ثم عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين
وهو اليسر الثاني مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة شرط
وبقاؤها شرط آخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك
المال والاعتذار في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه
ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار
في اختيار محل الاداء فلعله حبس في المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا بعد التصرف في ذلك المحل
ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون
عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك
لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك
لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر
يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس دون بقاء النوع
الاول فانه ليس شرط البقاء الواجب او المعتبر الى هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة
الاداء والتمكن من الاداء والا فمدار عليه يستغني عن البقاء اي بقاء القدرة
بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرط التمكن
من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا
للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف الميسرة
فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
فيه وايجابه بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة
مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء القدرة

الميسرة

الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس لان الفعل
لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولذا اي ولذلك الاستغناء
قيل الى يلزم في الاسلام ومن تبعه لم يشترط بقاء القدرة للقضاء بدليل التافي
المتنفل في الجزء الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والعبادات وان لم يعش
بقدر ما انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان فائدة التكليف ابتداء
تكليف بقائه والتكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول
وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه
كما سبق ولا خلف للقضاء لذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله فلا يبقى الزكاة و
العشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة
انتفى بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان
النصاب لما لم يتغير الواجب من العسر الى اليسر الا بالنماء الحقيقي من السائمة وابقاء
واحد من الاربعين سواء في اليسر لم يقدر من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط
الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان نصف الاغنياء لا يتحقق
غالبا الا بالغنى الشرعي فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاك النصاب
قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات
الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل
ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله
تعالى حققه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير او العشرة
على اداء العشر ستغني عن شعب الاعتبار وذلك دليل اليسر واما الخراج
فلان حققه الله تعالى بنماء الارض وهو ان يتمكن من الزراعة حتى لو غلب الماء على الارض

سنة لا يجب عليه ولذا لو لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا
تمكن من الزراعة وتركها يجب عليه الوجوب للخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكأنه
حصل ثم اتلف كالاستهلاك في الزكاة بخلاف العشر فانه يجب بالخارج تحقيقا
وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فاحتمل القول بوجوب
الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج
فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر
فان كلا منهما انما وجب بالقدرة الممكنة ولم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب
بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان الغالب التمكن بهما دون بدونهما الزاد نادر وبدون
الراحلة وان كثر اللف ليس بغالب والتام يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه
كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لانه اعتبار جهاد
بعض السلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر
فلا تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى لو ملك من ثياب البذلة
ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس
للتيسير بل لتصير الحكم له غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم
عن المسئلة من الايسر بانه وهو يجري معه ههنا الامر بامر الغير ليس امر له الا بدليل
اختلفوا في ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشيء سواء كان بلفظ آمر او بالصيغة
هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم
بالصلوة لسبع والآن لمكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا
لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل انا نقطع انما يلزم لو كان ورد الدلالة
وليس كذلك لا اختلاف فيها بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا
لا ترفع التناقض وقيل اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكلام الملك

ونيزه

ونيزه بقتل نمه ولا دعي انها مبتنى على الكلام في الامر المطلق على ان الدليل
والاتيان اي المأمور به على وجهه وكما امر به سقط يوجب الصحة والاجزاء بمعنى
سقوط يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمامور به على وجهه وكما امر
هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اولا بمعنى
للكراهة اولا والحق انه يوجبه اما اولا فلان الامر متعلق بعين المأتي به كان
طلب تحصيله مطلقا وبغيره فلم يكن المأتي به كل المامور به وللعموم علاقة
واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه
لو لم يسقط عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال
مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان
النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بالحكم قياس العكس قلنا النهي
المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي وفي المثالين قرينة على النهي
للمجاورة ولهذا اجاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك
شيء منه فكيف اذا يكون المطلوب ترك وصفه او مجاورة واما الامتثال فليس
الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المامور به وسقوط التكليف
فكما سقوط التكليف غير مقتضي المقتضي وهو الحسن كما سبق والاتيان به
على وجهه لا يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا جامع
الكراهة وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صيغة لجواز ان يثبت بمطلق الامر
شرعا الكراهة والمكروه ايضا بدليل ان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز
مامور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز
مامور به مع كونه مكروها قلنا المامور نفس الصلوة ولا كراهة فيها

واما الكراهة في التاخير فلان وقت بلوغ العبادة فيه تشبيها بالكفرة ولا امر يجبه
ولان المامور به نفس الطواف والكراهة فيه واما اعني الطائف وهو لا يجبه
ولا امر يجبه ايضا وبيدل جوازه اي المامور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا
بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال
الشافعي يبقى صفة الجواز اذ ما يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء
الاعم لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه
قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم
عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام التي يجوز فيها
الصوم وارادة وجوده اي المامور به ليست بشرط الحقيقة الامر لا خلاف
في ان طلب الامر امتثال المامور بشرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف
في ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة لانه يلزم على ان تخلف
المراد عن ارادة الله تعالى لكنه لم يجز عندنا لزم منا القول بانفكاك عن الامر او بعض
المامورين بالايمان لم يمتثلوا وانما جاز ذلك عند المعتزلة لم يجب جواز العقول
بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف ما
في الامر الاعم لا امر الله تعالى وامر غيره لكنا لما لم يجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته
مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فان قلنا
ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملته امر الله تعالى وانا نجوز
بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز
تخلف المراد التزم لهم القول بالاستلزام وهم اي الكفار مامورون بالايمان بالاتفاق لان
النبي عليه الصلوة والسلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله
تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وهم مامورون ايضا بلا خلاف

وهم مامورون ايضا بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب منها دنيوي وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم باحكام

اي الكفار به

45

باحكام العقوبات من الحدود والقصاص ونحو ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والآن
لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين واعتقادا ادوية وهم
ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون في الآخرة
بترك الاعتقاد ولان ذلك كفر على كفر فيعاقب كما يعاقب على اصل الكفر
واما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم
يؤمرون به وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يؤمرون
باداء ما يحتمل السقوط منها اي من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام
شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في جواز الاداء
حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم
يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون
بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول الشافعية فمعنى ان
تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر
ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق
على المؤاخذة بترك الاعتقاد والوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز
عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط لما سبق وهم مكلفون باداءه بالاتفاق
هو الصحيح لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات
لان اداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه للجنة واذا لم يكن
اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه
بالاداء يصير اهلا لها وعد الله تعالى للمؤمنين فيكونوا اهلا ومنه اي من الخاص
النهي وهو لفظ طلب به الكف اي من حيث انه كف وامتناع عن الفعل
لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ في نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف

حد وما خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس منهيا عنه حقيقة
لان موجب النهي وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا الاية والامر
للوجوب كما سبق وللخلاف انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا
لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر بوضعه حال من ضمير به اي طلب ذلك
اللفظ بوضعه له اي لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف
استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي وهو اي النهي يوجب
دوام الترك لانه معنى لا تضرب مثلا لا تحدث ضربا والنكرة في سياق
النفي تعم الا الدليل يدل على انتفاء الدوام لقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فان الاتصاف قد ينفك ترك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة
والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق ويقتضي
القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او منافي للغرض كالظلم او غير ملايم
للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الاثم في نظر العقول ومجاري العادات
فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المنهي عنه
متعلق الذم عاجلا في الدنيا ومتعلق العقاب اجلا في العقبى اي لكون الفعل
بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا يعلم بالشرع
للخلاف كما سبق في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح
لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو قول الاشعري
والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفتها
فهو اي اذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح اما لعينه اي عين المنهي عنه
سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو مع قطع النظر عن
ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل واما حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها

بل

46

بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد
على ذاته كالكفر والظلم والعبث فانه قبيحا باعتبار كونه كفران النعمة ووضع
الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة وضعا اي من جهة الوضع بان يضع الواضع
اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع كالكفر فان قبح كفران
النعمة مركوز في العقول او لعينه شرعا كالعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك
كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة ولا
ليس بمال وحكمه اي حكم القبح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان اي عدم المشروعية
باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله
كما سيأتي واما لذلك القبح لغيره اي غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما
للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم
نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه لما يوجد البيع
الثمن لكنه لا يصدق الثمن على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود
اصلي بحيث يجري مجرى الالات الصناعية كصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق
فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن
ضيافة الله تعالى او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه يتصور انفكاكه
عنه في الجملة سواء صدق عليه حملا او لا كالبيع وقت النداء فان النهي عنه
لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل
للانفكاك عنه الا ترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق
ذاهبين وبالعكس في الثاني نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر
والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية
وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالقتل والعبث

الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول

واللواطة والزنا يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو النهي
الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة اذ كون الفعل شرعيا كالقتل فان
قبحه مركوز في العقول وورد به الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارنة
بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع فح
الوصف يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه كالاول
يعني القبح لعينه في انه لا امكان له باطلا لان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا
فانه فعل حسي وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء لا للمجاورة
عطف على الوصف اي لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول
حتى يكون قبيحا لعينه حلا ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطي الحائض فان الدليل
دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج
الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الزوجين ولا يبطل به احصان القاذف
والنهي المطلق عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع
لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي اولا الثاني يعني قبيحا لغيره وصفا فيصح
المنهي عنه باصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان
النهي على اصله كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقال الشافعي النهي المطلق
عن الافعال الشرعية يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه
ح لاقتضائه الكمال اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل
اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر اي كاقتضائه الكمال في الامر
فانه مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل لما سبق ولتضاد بين المشروعية
والمعصية فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب
عن الدليل الاول كمال المقتضي يعني القبح هيهنا اي في النهي يبطل المقتضي

وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا بخلافه اي بخلاف كمال
المقتضي ثمه اي في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه
يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين
ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ
فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يقدح لانه مجاز
عن النفي ثمه والعبرة بما سوى تلك الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار
اللغة كاف في النهي ولا احتياج له الى امكانه المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل
نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما يناسبه من الحس والعقل والشرع مثلا
اذا نهي الانسان عن الطيران فانه يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا
اذا نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانه يعد لغوا لامتناعه
عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد
عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول
ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع
بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع
لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور
الامتثال في المستقبل بهذا يجب ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب عن الدليل
الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل
والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات يجتمع هذا المعنى كالاحرام
والطلاق الفاسدين والصلوة في المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف

على المعصية فاذا اختلف جهتاهما فلا تضاد بينهما لانه يتحقق الغاء دلالة والنهي
عن الافعال الشرعية اما ان يكون بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي ما تفيده
القرينة فصل المصنف بقوله فنقول اي فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة
على ان القبح لعينه اي عدم المشروعية البطلان منصوب على انه مفعول يقتضي
المحذوف كبيع المضامين وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح حال العقد
لتحصيل الفائدة والماء في الفحل والرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله
في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في غير المتنازع عنه الكراهة
منصوب ايضا على المفعولية في المجاور اي فيما اذا كان ذلك القبح لمجاور المنهي عنه
لا وصفا لازما له كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي
عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة وعند احمد لانه
ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة
تشتمل على حركات وسكنات ولا اله شغل حيز بعدما كان في حيز اخر والسكون
شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتها وهو جزء الصلوة وجزء الجزء
جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وجزء
منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم يكن
هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر
في جزئية الصلوة شغل ما ولا خلاف فيه والا لفسد كل صلوة بل الشغل في تعيينه
لا اصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفيه ان لا يكون من حيث
تعيينه المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي وذا مما ينفك عنه وذلك الشغل المعين
يتعين مكانه بان يجعله اذن مالكه او يتفق ملكه لا المصلي او انه بيت المال لا يتصور
مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعلق

الوقت

الوقت معتبر فيه بالوجهين ويقتضي النهي في الصورة المذكورة الا ان يدل الدليل
على ان القبح لمجاور لا في الوصف اي فيما اذا كان ذلك القبح وصفا لازما له
عند شرطه لا البطلان خلافا له اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل
في المنهي عنه عنده ان كان البطلان ان يجري على اصله الا عند الضرورة وهي
منتفية على ما ادعاه الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء
واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله
فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور ولانه لم يثبت له
واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري
عليه الا عند الضرورة وهي منتفية على ما ادعاه الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه
واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم بحكم الشرط فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة بقوة الاجزاء
والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف لانه تبعة واذا لم يكن ههنا ضرورة
يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر
وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل
على ان القبح للوصف يقتضي الصحة ولا البطلان يفيد الربوا لانه فضل خال
عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان زائدا له
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد
والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع
المزيد عليه فكان كالوصف او بيع كل بيع بالمال اعني مبادلة المال بالمال قد وجد لكن
لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة ويفيد
البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لان ركنا ان الثمن غير معقود

بل ناسخ ووسيلة بغير عن الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين
ويفسد البيع بالشرط كما تبرنا فان الشرط امر زائد على اصل البيع وتعدد
صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلثة والاجابة من حيث
الاضافة الى المفطرات يكون عبادة محضة ومن حيث الاضافة الى الاجابة
يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني
لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل
والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة الشارع
فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فيصح الصوم
في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا
واذا فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية
وفي الزامه تقرير للمعصية ولا يجب القضاء ايضا اي لا يصح ما ثبت في الذمة
لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك الايام
لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصح النذر به اي
بالصوم فيها لانفصال المعصية عنه اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما
المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه
والايجاب على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية والفعل والنذر
انما هو باعتبار جهة الاول حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه كقال لله علي صوم
يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر
والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها دونه اي ادنى مرتبة في النقصان
من الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا

الصواب اي عن النذر كما يظهر حاشية

قوله او نقول الخ حاصل الاول والتعبير في الفعل والتعبير حاشية المنهية الايام ... الفرق بين الصوم في الايام المنهية حيث يفسد والصلوة في الاوقات المنهية حيث يلزم بالشروع العدم ... الصوم ... الصلوة ... الوصف ... لكونه معيارا له ... بالمحل والكونه ... ظرفا لها

الوجود

في حدة

في حدة تعلق الشرع من تلك الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها متعلقا بها ليتبين النقصان
اليوم ايش من تأثير نقصان الوقت في الصلوة ولذا فسد الصوم
لا الصلوة واذا لم تفسد الصوم فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظرا الى جهة
وتبعيدها من الصوم في النقصان وانه قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة
الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن
الصلوة في تلك الاوقات لا تقضى اي لا تقضى نظرا الى جهة نقصانها في
نفس الصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور
لكنها فوق ما اي الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان لان
النقصان الناشئ من المكان ... زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ
من الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى منها في الاوقات المنهية فتصح
تلك الصلوة به اي بالشروع في المغصوبة وتقضى ايضا له اي القضاء لان
النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا
او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر حقيقة انه لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت
في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القطعية بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل
تحت الامر فلا ينتقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى
قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا ان النقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا
تذنيب شبه تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان لكل منهما هل له
حكم في الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تتميما له
ومتعلقا به وان اورده القوم بطريق آخر واعلم انهم اختلفوا في ان الكلام الامر
بالشيء والنهي عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا
رحمهم الله تعالى عليهم ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال

في الجملة صح

الامر بالشيء يستلزم حرمة ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود به
اي بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها
كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد
المامور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض او لا كالافطار للصوم الدائم المستفاد
من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والا اي وان لم يفوته فالكراهة اي فاللازم هو الكراهة
دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله ... ثم ان فعل ذلك صح
يستوي خاليا فانه لا يستلزم حرمة القعود لانه لا يفوت القيام المامور به لجواز العود
اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فيكره
الصلوة لو قعد فيها ثم قام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب والنهي عنه اي عن الشيء يستلزم
وجوب ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت عدمه اي عدم ذلك الضد المقصود به اي بالنهي
وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن تحريم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج
لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العقد والا اي وان لم يفوت عدم ذلك
الضد المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة كان المحرم منهي عن لبس المخيط
مدة احرامه وعدم ستره الحج عدم لبس الرداء والازار ليس يفوت المقصود بالنهي
الحج ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس
الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اي ذلك الضد السنة المؤكدة لما ذهب اليه
صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه
وعدم الكواطة التي هي ضده ليس يفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم
ما يلزم ولذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس يفوت لتركه
لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون الوطء كل يوم سنة مؤكدة وهو
مباح **ومنها** اي من الخاص المطلق اختلف في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص

والخاص

والخاص انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع
في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة يخرج به ان العام
بلا شمول اي ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة يخرج به العام
ولا تعيين اي ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد
يخرج به المقيد **ومنه** المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور
بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت
شايعة في الرقبات المؤمنات وحكمهما اي المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما
اي المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان
يختلف الحكم او يتحد فان اختلف لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان الحكم
موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة
مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي
اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق
على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول يعني المطلق على الثاني يعني المقيد
عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام وان اتحد فاما ان يختلف الحادثة
او تتحد فان اختلف كما في كفارة اليمين والقتل فلا يحمل خلافا للشافعي وان اتحدت
فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب وهو ... او في الحكم فان كان الاول فلا يحمل
خلافا له كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين
ومقيدا بالاسلام في الاخر وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات
لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به

المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وبهذا امتنع قولكم ولا يحمل
الاول على الثاني عند اتحاده اي الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا اي الاطلاق و
والتقييد في الحكم دون السبب وانما يتقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق
النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق الشيء فلم يحمل المطلق على المقيد في اتحاده
اي في صورة اتحاد الحكم مطلقا اي سواء اختلف الحادثة اولا وسواء كانا في السبب
او في الحكم لان الناطق بالقيد الذي هو المقيد اولى من الساكت اي عن القيد الذي
هو المطلق فلذا جوابه ذلك اي الترجيح بالناطقية عند التعارض ولا تعارض الا
في الحكم والحكم واحد ومتى مع كونهما في الحكم دون السبب لا مكان العمل بهما في غيره للقطع بانه
اي مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين
اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع
في العام فقال **واما العام** فلفظ احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض
اللفظ واي ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كمعنى
المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة او اشتمل الامكنة والبلاد يستغرق مسميات
خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصورة اي لم يوجد في اللفظ
ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات وخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانه يطلق
على المعهود وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلفوا في حكم العام من حيث هو عام فعند البعض
التوقف حتى يدل دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع
ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ
سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد وصح تخصيص العام من الكتاب
بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين لا نجد

اهل الكلام بالعمومات في الاحكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بأبعد الاجلين لان
سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت عمومها خصوص الاولى
وان كانت من وجه وقول عثمان رضي في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما
آية وحرمتهما آية والحرم راجح ونقل الى عمر رضي الله تعالى عنه قوله عليه السلام
الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك
اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لانا نقول فتح ذلك الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين
لم ينقلوا النص الواضح بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال فلا يخص
يتفرع على كون العام من حيث هو عام اي اذا كان العام قطعيا لا يخص
بالظني سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام
ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام ان لم يخص
ابتداء بالقطعي واذا خص حتى يجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجيء
تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي التخصيص بمعنى قصر العام على بعض متناوله
سواء كان بكلام مستقل او لا شائع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص
الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى صار قولنا ما من عام
الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص قابل له ايضا فيحتمل
ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص وهو اي الاحتمال
ينافي القطع الذي ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا به اي بالظني ابتداء لان
التخصيص عنده تفسير لا تغيير لما سيأتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا قلنا
في جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناشئ عن الدليل اي ليس مستندا اليه

فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان الكرة في التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون
دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات عام لم يعارضه مخصص قوله اختلافا في نوع
على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اما اذا وافى واحد حكما على الخاص
فحكم العام تعارضا اي يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي
لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ فالخاص
اي الخاص ان تأخر عن العام اي فارقه في النزول اذا كانا من الكتاب او الورود اذا كانا من الحديث
وينسخه اي الخاص العام في قدر ما تناولاه ان تراخى اي الخاص سواء كان بينهما
عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا
والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
الاية على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله
تعالى والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص منه
البعض فانه ظني في الباقي كما سيأتي وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ
التراخي لان محل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا
ومحل الناسخ بطريق التبديل الرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا
موصولا ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم
ابتداء اي الآن خرجت عنه بعد ثبوته والتراخي لا بد من ثبوت الحكم ثم رفع فانه يجب ان يعلم ان هذا
انما لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بنزاعه
عنه وسيأتي جوازه فلهذا لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير
وهو دليل المخصص الاول وافقا المفهوم من كلام المص ان ما بعده مغير لا مغير قال الامام
شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص عن العموم فقال

علمائنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون
نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه
وانما يتبنى هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم
فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة
العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيانا
التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا
للحكم قطعا فدليل الخصوص حينئذ يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام
الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص ونسخ
الى الخاص به اي بالعام ان تقدم الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ وان
وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في محل ولهذا قال الشافعي يخص
العام به اي بالخاص مطلقا اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعيته اي الخاص
دونه ويرده اتفاق اهل العرف في انه يتناول زيدا في قول المولى لعبده لا تضرب احدا
بعد قوله اضرب زيدا واذا خص العام بالكلام اعلم احتراز عن العقل نحو خالق كل
شيء فان بحدود العقل مخصص ذاته تعالى عنه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من
من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قبل المدرك
بالحس بعد ان له كذا وكذا وامثاله ليس عنه ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى
تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة
نحو لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان
نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع
على العنب قال كلامنا فيها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي

معلق بل انما اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج
بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منهما مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي
وغيره ينافي ما تقدم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا نعني المتراخي فيما سوى
العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد بالاتصال اعتمادا على ما سبق
من اشتراط الاتصال في التخصيص مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط
والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه ليس بمخصص عندنا لا يجعل العام دليلا
ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض وان كان
مورث الشبهة لانه اما بجهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان
مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يبق
حجة الا ان يتبين المراد موصول احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه ليس
تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعا
لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما سيأتي
يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا تخصيص تفريع على كونه ظنيا
بالظن من القياس وخبر الواحد لان الظني يغير الظني وقد سبق
ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناولا ولو مجهولا
بقوله لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول يعني ان المخصص يشبه الاستثناء
بحكمه لانه لا دفع وبيان انه عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض
بعد ثبوته ويشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو
مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر
بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان

متناولا

متناولا ومجهولا لا عتداد انه مع قطع جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا يتعدى
جهالته الى العام كالناسخ المجهول وبجهة استقلاله يوجب جهالة
في العام وسقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك
في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه
شبهة بجهالته تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلى
كونه ظنيا فيما اذا كان متناولا معلوما بقوله وصحة التعليل في المعلوم
يعني ان المخصص ان كان متناولا معلوما فلانه مع صحة تعليله فان الاصل
عليه فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال
القصر قائم لما في العلل من التزاحم وبعدما تعينت لا يدرك انها في اي قدر
من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت
بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقيني بل يوجب ضعف كونه يقينيا واما عدل
عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله
كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرى كمية
المخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح
تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل
اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع
عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء كان المخصوص
معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر
حاله حال الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله
لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام في الباقي

قطعيا و التخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما كان المخصوص
او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان
معلوما فلان الظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى
الباقي مجهولا وقيل يبقى قطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم وان كان مجهولا
لبيان انه لم يرد جارية الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبل
والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي كما كان حكمه والرابع انه ان علم المخصوص فبعده حجة
كالاستثناء المجهول والحاصل ان القايل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم
والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة
التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد وهم يقل
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا لانه حقيقة من حيث
التناول للباقي ومجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة
كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي
ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق
والاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلافه مبتدأ اذ الكرخي مع اشتراطه
الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال ودعوى
انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون
معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول
المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون
مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال وان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة
واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراء

المخصوص تناولا هو موجب الكلام على انه كل لا انه تبقى له الاستثناء فان الكلام يعبر
عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب
التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول ومجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف
لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس
الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا **الفاظ العموم** اعلم
ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق
المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء والثاني العام بمعناه
فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى لا يتصور ان يكون العام عاما
بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل
واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم ولكن
والاسم الجمع او يتناول الكل واحدا اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم
بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن
فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا حاصل ما اختاره
صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما الحقه او لا يكون خاصا
وهو المختار منها كما سياتي ان شاء الله تعالى الجمع المعرف باللام او
الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد خارجيا فانه
المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا العموم اعلم ان الاصل اي الراجح
عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق
لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد

الذي هو موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من اللام
حيث لا عهدية في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله تعالى عنه حين اختلف بعد
رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام
الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء
منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة
الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا راسه او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر
الا يوما لهذا والرهط هو الا الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب
اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم
باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة
والعضو زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا ان
دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع من الدخول
يستلزم الدخول لولا المنع فلا بد في العدد من الشمول وان لم يكن فيه حصر ليكون
شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى
وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو
دليل العموم استثناء لما هو من افراد مدلول اللفظ نفيا واحدا لا ما هو من اجزائه
كما في الصور المذكورة فائدة ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس
من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد وما في معناه اي معنى الجمع المعرف باللام
وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت
للاحاد ويثبت لانه في حكم المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال
ليس فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد وبدليل انه

يشمل

يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الاحاد لا بكل واحد من حيث
انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة
كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا وانما صحة الاستثناء
الواحد منه على الانفصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا من جهة ان مجيء المجموع
لا يتصور بدون مجيء كل حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو بحيث لا
يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا
وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا او تخصيص
لكل واحد من الجمع وما في معناه الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص
في الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة
وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا
كما في الاستثناء واختار فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب
اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة
لانها ادناه وفي التخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير
نسخا واما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر
الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال
بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني
زيد وعمرو العاقلان ولا يصح العاقلون وذهب بعض اصحاب الشافعية الى انه
اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس
كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الثاني قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما وانما ... جعل الله لرجل قلبين الثالث قوله عليه

عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف
من الشرع والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب
الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعدا باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني
ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره
صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة
وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث
استحقاقا وحجبا او في الاصطفاف خلف الامام وتقديم الامام عليهما
او في اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد
او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك
فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام
دون اللغة وههنا اشكال وهو ان المشايخ رحمة الله تعالى عليهم لم يفرقوا
بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف باللام
يتناول مسمى غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية
ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يسع لهم المخالفة لما تقرر
فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا الكلام على
ما استقر من العرف بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون
ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام
ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى

الثا

٥٦

اي ربما يكون مقهورة مطلقة باطل وبهذا يحل الاشكال الوارد في التوضيح
بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد
الغير المتناهية وقولهم اي قول اصحابنا علماء بالكلام بان الجمع المحلى باللام
مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام لقوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا ولقولهم فلان يركب الخيل ويلبس
الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق
فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث
بالواحد الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم
انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز
ليس على الاطلاق حتى قولهم بكونه مجازا عن الجنس في صورة ليس فيها
العهد والاستغراق لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق
ثم الجنس ولا مانع للحمل الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى
لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر
وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب
والمفرد المعرف باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف باللام
حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق
الا ان تدل القرينة على انه للنفس الماهية كما في قولك الانسان حيوان ناطق
او للمعهود الذهني كما في ادخل السوق واشتر اللحم وما في معناه كالجمع
الذي يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء حيث يحنث بالواحد ونقيض
كل من المفرد وما في معناه اي الواحد لانه ادناه اي ادنى ما يصدق عليه

كل منهما والنكرة المنفية اذا لوافقوا في موضع ورود فيه النفي بان انسحب
عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس اي فرد مبهم منه
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فيكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا
الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استقراء كلامهم للنكرة المنفية
ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرقا للكل فهو في حكم النفي بمعنى
عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي
لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس اي فرد مبهم
لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ولا ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بان العام مستعمل
الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا نسلم لان
المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق
النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي فيها يكون مجازا فانه ايضا
موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان
لا يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان
كل اسم اخره الف او نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره
هذه العلامة وكل اسم غير الاخر بحال [illegible] رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع مسمى
ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات
وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد او لاي فرد ولذلك
ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها
بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمركبات والمشتقات
وثانيهما ان لا يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه

على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك
المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين
بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ
في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالهما ومثله
مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسد مثلا في قولنا رأيت الاسد من حيث
قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل
فيما وضع له حقيقة مطلقا نحو لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع في سياق النفي
والاستفهام الانكاري والشرط المثبت غايته وان كان خاصا بصورته
مطلق لكنه عام بمعناه اذ قصد المنع مطلقا اذ ضربت رجلا فلذا او معناه لا اضرب
رجلا اما اذا قصد الحد [illegible] فلك [illegible] والمنع بالعكس [illegible] الام
اضرب [illegible] وان لم يعقل مسائل الحروف من العقاص [illegible] علم [illegible] النكرة
الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا
في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والاعادة
النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة تحقق الاتحاد بين
مدلول الاول والثاني لان اللام المتبادر حينئذ هو العهد والاعادة بالنكرة تحقق
التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد وتفصيل اربع صور
اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل
في الاولين الاتحاد وفي الاخرين التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان في
قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
والنكرة والمعرفة في قوله تعالى [illegible] وهذا الكتاب
انزلناه الى قوله تعالى ان ما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا والحديث

النكرة كما في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله والاخرى المعرفة
والنكرة في قوله تعالى انما الههم اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل
وعامة لكنهم غير معتبرة عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعا
ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد
وان جاءني عمرو وهكذا لا جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد في الدار ام عمرو وهلم جرا
ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر
لا ان كانت موصولة او موصوفة فانها لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت
موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص
وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر
اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعدد
معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ بجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يلتزم
في العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا اي ولكونها من الشرطية عامة قطعا سوى
ابو ابي يوسف ومحمد بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه في العموم حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عتقهم عتقوا
واذا شاء المخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة
من في الصورة الثانية للتبعيض ولذا ايضا احتاج اي الامام ابو حنيفة رحمه الله
تعالى عليه العموم في الصورتين ما دام امكن العموم اما في الاولى فلانه قال يعتق كل عبيد
شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا منهم واحدا بعد واحد وقع الاعتاق
على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان من
موضوعة للتبعيض حقيقة فيه كما تقرر في موضعه فلا يكون حقيقة في غيره وفيها
للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول

على مبدأ المسافة لان المراد في الحقيقة بعض المذكور فلما خرج عن التبعيض
في صورة اضافة المشية الى العام يعني من وهي الصورة الاولى بصريح العموم
خصوصيته كلية من عن معنى التبعيض وحملت الى البيان فيعتق كل من شاء
بالضرورة وفي صورة اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب في من شئت
يعتبر للخصوص معه اي مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يبقى منهم
الا واحدا واما حمل قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي
من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى
واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا
منهما يرجح العموم ولكونها من للبيان وتخفيف اي يكون جاء حينئذ معدود
من الفاظ العموم اذا الحقه لفظ اولا قال في السير الكبير اذا قال من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا
لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص
يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق الا النفل الا واحد دخل سابقا
على الكل وما كلمة ما في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام
قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا الحقها
اولا لكنه اي ما لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول شمس
الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة
والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم كما قيل في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر من القرآن عملا بالعموم كما في قوله
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فلا بناء الامر على التيسر على ان المراد
ما ثبت بصفة الانفراد ودون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا

وتتناولان ايهما ومن للمذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضمير الا ضمير المذكر لان
ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجتماع فمن دخل داري فهو حر عتق
الجواري الداخلات ويستعار احدهما للآخر اما استعارة من لما فكقوله
تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها
والذي يعمان اي العقلاء وغيرهم واين وحيث لتعميم الامكنة قال الله تعالى
اينما تكونوا يدرككم الموت وقال الله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا
لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه
ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اي لتعميمها ولهذا لو قال انت طالق
متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد اي للدلالة على شمول
الحكم لافراد ما اضيفت اليه او لشمول الاجزاء قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع
لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه
واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت
لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد
ومن ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب
متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم
كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال
كل ضرب وتعمها صريحا وتعم الافعال ضمنا اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال
كل امرأة اتزوجها لذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة
مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه
وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء
ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فهذا لو تزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة

الذي

اين حيث

متى

كل

كلما

ويعرف

ويعرف اي كلمة كل بالا الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقول الفقهاء على كل درهم يلزمه درهم
حال اشتغال الكاف من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد
فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور للجهالة
ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى
قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه واما في
ما يجري فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار نحو ذلك احتراز عن
نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهي طالق حيث لا يراد واحدة منهن بل الحكم
لكل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع ويخص اي كلمة كل
او الجمع لفظا اولا حتى اذا قال الامام من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس اولا
اذ الاول من يكون مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق على الغير المسبوق واما استحقاق
كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اولا بالنسبة
الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا
فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا الواحد منهم شيء كما سبق وجميع
للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل
الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس وكل وارد
ههنا اشكال وهو ان جميع لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه
ومجازا في الفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة ولما انهم صرحوا بانهم
لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله

جميع

وهو اي لفظ جميع في قولك جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ليس
بجري على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحق النفل
الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز بالقرينة اي نعمة عن ذلك
وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو مستعار لكل المعنى كل من دخل
اولا استحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار
للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد
عملا بعموم المجاز قيل لم حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا الاستحقاق للمنفرد
كمال النفل بدلالة النص لغة وقياسا المفهوم بدلالة النص بمنع انه لا يبطل
حقيقة المنطوق وههنا يبطل الاثر او حقيقة الجمع اللفظ الوارد بعد
سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار
السؤال الاولى ونحوه مثل نعم فانها مقررة لما سبق من الكلام موجبا او منفيا
استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما
او خبرا فيصح لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي
عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام
كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما
او خبرا او كان مستقلا لكن كان جوابا قطعا نحو سها فسجد وزنا ماعز فرجم
فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا او كان جوابا ظاهرا
بجواب نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت فكذا
بعد ما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في
الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها لا عنه [illegible] فانه حمل بعموم اللفظ
فلما خصصته ولانه لا [illegible] فكما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد البلد

وان كان

وان كان الظاهر الابتداء في غير الاجواب وذلك بان يشتمل على الزوائد
على قدر الجواب كقوله عليه الصلوة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة
خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام
حين [illegible] ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت
اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدي
في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الفائدة
والغاء للحمل المبطلة للفائدة وفي حمله على الجواب الغاء بالعكس ولا يخفى ان
العمل بالحمل اولى وان العمل بالمعنى في هذا ما في اكثر [illegible] ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير
قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب وان قال المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت الجواب صدق ديانة
لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
حكاية الفعل المثبت لا تعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة
في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان والاقسام
كصلى النبي عليه الصلوة والسلام في الكعبة للفرض والنفل والجهات
ووضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول
بعموم المشترك والجهات ووقوع الفعل حيث كان يجمع بين الظهر والعصر
بجمعهما في وقت الاولى والثانية لانه اي الفعل نكرة في سياق الاثبات
فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك

فيتأمل في وجوهه فان ترجح البعض من تلك الوجوه فذاك وان لم
يترجح بل ثبت التساوي بينها فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله
والبعض الباقي ثابت بالقياس عليه اي على البعض الثابت بفعله عليه السلام
نظيره صلاته صلى الله تعالى عليه وسلم في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض
احتياطا او يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل في وجوب
امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض من الكعبة جاز
في الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت
لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم نحو
نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين
لان العدل الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا عارفا بموضع اللفظ وجهة
دلالته على المعنى المراد لا ينقل اي الفعل عاما بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه
فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه لذلك قلنا الظاهر لا يترك
بمجرد احتمال الخلاف والا لما بقي الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين
هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انه لم يصح فيها الصيغ ظاهر اللفظ
ولم يبق العموم كما هو الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة
الذكور نحو المسلمين وفعلوا يختص بهم اي بالذكور الا عند الاختلاط بالاناث
فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المذكور بعلامة الذكور اصالة
والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما في نحو ادخلوا الباب
سجدا ان يا بني اسرائيل وفي اهبطوا خطابا مع ادم وحواء وابليس فان قيل صحة الاطلاق
لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة
في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول لا نريد كونه حقيقة

بحتمل واحدة لان المجاز يحتاج الى القرينة
كما ان المشترك يحتاج الى قرينة

لغة

لغة او عرفا عند الاختلاط فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط
فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة ونحوهما
وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يجوز ان يكون بدليل خارجي ولذا لم يدخلن
في الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيها لاثبات كونهن
يحتاج اليه وهذا اولى دليل على التناول والواو في الجمع المذكور بعلامة الاناث
نحو المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا
في قول المستأمن امنوني على بني وله العشرة بنون اي البنون والبنات
بنتا وله بنات اي الحكم بتعين الامان لتناول اللفظ اياهم معا لا في بناتي اي لا يثبت
الامان في قوله امنوني على بناتي اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ عن مباحث
العام شرع في مباحث المشترك فقال واما المشترك اي المشترك فيه
لان المعنى ما اشترك واللفظ مشترك فيه فحكمه التوقف فيه الاستعمال ولا يجوز ان
يكون موضوع المشترك عملا لان شرك فيه المعاني فان اي لفظ وضع لعين للدلالة على
معنى بنفسه وضعا كثيرا المراد به ما يقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا المعنيين فصاعدا
يخرج المعنى وعاما كان او خاصا وهو ظاهره والمجاز اذ لم يوضع فيه بهذا المعنى
بل نقل من معنى الى اخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد
على المحدود وحكمه التوقف للتأمل ليترجح المعنى المراد من بين المعاني بحيث يكون له ترجيح
بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل
كما سيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
او المعاني من غير توقف وتأمل فيها يحصل به ترجيح احدها اورد عقيبه مسئلة
امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا معا اي ولا عموم له خلافا لبعض
الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد

لكل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كما نعم على مواليك وان كانا متضادين كالخوارزمية بالحلوا الا ان والابعض واقراءات بهذا اى طهرت وحاضت بخلاف ثلثة بمرء وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس بلغة من اللغة ثم اختلف في الجمع مثل العيون فذهب الاكثر والى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي النفي او المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله لكل من المعنيين بطريق المجاز واما بان يكون بين المعنيين علاقة مصححة او على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما بان يستعمل في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وهي ان استعمل اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فان وضع وضعا واحدا خرج به المشترك لكثير غير محصور خرج به الخاص بلا شمول خرج به العام وحكمه ان يتناول الثلثة والكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة لانه اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق حقيقة لا الاولى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصطلاحا لو حلف لا يتزوج نسا لا يحنث بواحدة وثنتين اذ لا يشملهما لفظ الجمع كما فرغ من اقسام

التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل ظهر للسامع بمجرد سماعه بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضع لان الموضوع فوق الظهور لسامع صيغته اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له او لا لان المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد وسواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود ومتباينة بحسب المفهوم والاعتبار الحيثية هذا على رأي المتقدمين واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي جعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا وحكمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فيه واما الخلاف في ايجاب العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب الاعتقاد بان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا ما نافي اليقين قلنا لا عبرة لاحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية ولو اقلنا يقينا قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد بعيد ولعل المراد او الرد على الغير بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق تعليق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما يفيد آنه كما في لفظ العام لا مطلق وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يطلع مع احتمال التأويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون نصا ثم لا يخرج عن كونه ظاهرا مع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما واما النص فما زاد ظهورا اى ظهوره والمراد ظهور المراد به على ظهور الظاهر متعلق بقوله

أراد به معنى آخر زيادة بسبب أمر من جهة المتكلم قبل هو سوق الكلام له
لأن السوق له أجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الإشارة وفي الكشف
أنه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور بينهما نحو وأنكحوا الأيامى وقالوا فانكحوا ما طاب لكم
نعم يفيد قوة للمدلول هي علة الترجيح عند التعارض بل مخصوص بقرينة نطقية سياقية
نحو مثنى وثلث ورباع أو سباقية نحو قالوا إنما البيع مثل الربوا تدل على
معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الأصلي بالسوق كبيان العدد في الأول
لأنه محط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار
إنما البيع مثل الربوا ردا أولا بقرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق
له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا أن القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها
حالية خاصا كان ذلك النص أو عاما قال شمس الأئمة زعم بعض الفقهاء أن اسم النص
لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك فإن اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت
الدابة إذا استحثثتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا
أن النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر
عاما كان أو خاصا غير مختص بالسبب قال شمس الأئمة قال بعضهم النص يكون
مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب
الظاهر وليس كذلك عندنا فإن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي
كان السياق لأجلها كقوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال
للظاهر والنص فإنه ظاهر في الإطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل
والحرمة لأن السوق كان لأجله فإنها نزلت ردا على الكفرة في دعويهم
المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك بأنهم قالوا إنما البيع

مثل الربوا

مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال الذي يعني
احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل
وقد عرفت أنه لا ينافي القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق
اللفظ لاشتماله المقال على زيادة إيضاح بالنسبة إليه أو يطلق على
لفظ القرآن والحديث لأن أكثرهما نصوص ويحتمل أن يكون من قبيل
المطلق في مقابلة الإجماع والقياس وهذا أقرب وأما المفسر
فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير أو التقرير فإن ما به ازداد
المفسر وضوحا على النص إما أن يكون مسببا عن معنى في الكلام أو في
المتكلم والأول بيان التفسير بأن كان اللفظ مجملا فلحقه بيان
قطعي الدلالة أو الثبوت فانسد به باب التأويل أو لو لم يكن قطعي
الدلالة أو الثبوت لانفتح باب التأويل فإن المجمل لا يقبله ما لم يبين
بغير القاطع والثاني بيان التقرير إما بأن يكون عاما فلحقه ما انسد
به باب التخصيص أو خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل وبيان
أراد المتكلم لأن الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل أن يراد به غير ظاهره
فلحوق البيان به يقطع الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقوله ازداد
إلا النسخ دون التأويل والتخصيص الأول نحو قوله تعالى خلق
الإنسان هلوعا الآية حيث بين بقوله إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه
الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة وأمثالهما والأول من الثاني
نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فإن الملائكة جمع عام يحتمل
التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع
بقوله أجمعون فصار مفسرا والثاني منه الثاني نحو طلقي نفسك واحدة

مطلب المحكم

فانه مطلق خاص يحتمل التأويل بان ينوي الثلث فيذكر الواحدة اي ضرب التأويل
وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله بعينه
النسخ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بحيث عن احتمال النسخ
مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار
هو الاول لانه منع النسخ لا لبعد الوضوح وحكمه وجوب العمل به و
وجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال شيء من التأويل والتخصيص والنسخ
وهو اي المحكم ما لغيره انه انقطع احتماله اي احتمال النسخ بما يدل على
الدوام والتأبيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عم
الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في
نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على صفات الصانع
تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع واما لغيره انه
انقطع احتماله للنسخ بمضي زمان الوحي فعلى هذا الكل من الظاهر والنص
والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام وقطعية كل من الامور المذكورة
متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد
كانت القطعية اقوى واشد فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى
فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق
بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال الامام قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع
حولان وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في انه مدته حولان
ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى
ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها

ظاهر

ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لانه سوقه لبيان الشفاء وقوله عم
استنزهوا عن البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام
شربه ولو للتداوي ومن تعارض النص مع المفسر قوله عم المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عم
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيرجح عليه ومثال تعارض
المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فانه ذوي عدل
موفق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم
بالاجماع فهو نص فيه ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدل الا ان الاشهاد
انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
المقتضي لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في
رده لا يحتمل النسخ للتأبيد فرجح واعترض بان لا نم ان الاول مفسر لان
والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نم ان
الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط لكن شهادة العميان والمحدودين
في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير
واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجموع منكم لا ينافيه والعدالة
تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لانه ما
في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه
محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان
يكون التمثيل لها بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في فاقتلوا المشركين كافة
والا فاحتمال الامر للاباحة والقتل للضرب الشديد مجازا واحتمال اللام للمعاني
المجازية باق فكيف يكون مفسرا اذا شاء وبان الادنى والاعلى وهو ما يجد

لقوله فيسقط رتبته بان يكون متواترين او مشهورين او خبر الواحد فلا يرجح
نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه
ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي
وان كان نصا في اشتراط الولي الخ في كونها ناكحة لا يقوى على معارضة
ذلك الظاهر وعلى هذا فقس **واما الخفي** لما فرغ من اقسام الظهور شرع
في اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام متباينة بلا اختلاف عرف كلا منها
بحيث لا يشتبه والا يتوافق فما خفي مراده بعارض غير الصيغة فانه قيل ينبغي
ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذي
ظهر المراد منه بنفسها قلت الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي
ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا
للظاهر كآية السارق فانه لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش
لاختصاصهما باسمهما وحكمه اعتقاد حقية المراد منه اللفظ الخفي ثم النظر
في ان اختفاءه اي اللفظ فيما خفي فيه لمزية اي لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه المعنى
الذي يتعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق
كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق فيثبت
في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع او نقصان بما لا خفي
فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت الحكم في
حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة
بالموتى فلا يقطع **واما المشكل** فما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك
المراد الا بالتأمل والنظر سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله وصار له
لانه ذلك الخفاء اما لغموض في المعنى المراد ودقته فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا

فانّ غسل

فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم
فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا
يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في
الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى
التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسارق
فيكون خفيا قلت لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه
غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر وداخل الفم والانف
او بدونه هذا والاحسن ان يجعل من امثلة الاشكال المبالغة المستفادة
من الاطهر فانها تحتمل ان تكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب
مالك رح وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما
نظر في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد هو الثاني فاوضح الاشكال اندفع الاشكال
او ذلك الخفاء لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير
من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير
وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة
الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج في ذات
استعارة بديعة وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب اي النظر في
محامله ثم التأمل اي التكلف في الفكر ليظهر المراد الداخل في اشكاله
وامثاله **واما المجمل** فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان من المجمل
كمن اغلق عنه وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في

اللغة الابهام وقوله يرجى احترازا عن المتشابه فانه بيانه لا يرجى
قبل ان انزاله لا يعلم معناه بان احتمل لا يمكن ان يعلم لتبيانه اهل
تبرذ فيرجع فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابهة
اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان
كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا
فلا وهو ان المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم معناه لغة وسببه
غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل اريد
معنا اخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى
اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا مرجح لاحدها على
الاخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول
كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيانه
المجمل ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج المجمل اليهما بعد البيان
حتى اذا الحقه من اول الامر بيان شاف فلا يحتاج اليهما وهو بيان
المجمل تفسيرا من الشارع وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال
كتفسير الصلوة والزكوة وثنا وبيان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار
مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا
في حق المقدار وقد لحقه بيان لكنه يفيد الظن فكان مؤولا ولهذا لا يكفر
جاحد هذا الحكم وان يسمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب
والامر وان لم يفد البيان القطع ايضا فلا محالة ينقلب الى الاشكال
فان البيان اذا لم يفد القطع بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في
المحتملات ثم الى التامل في استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج

يكون

يكون مؤولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عم قد بين
الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء
الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان علته هي القدر والجنس صار مؤولا
واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده اه للامة اما النبي عم
فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل وهو نوعان الاول المتشابه اللفظ
ان لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات
لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وتسميتها حروفا
باعتبار مدلولاتها او لان الحرف قد تطلق على الكلمة وقيل انها المتشابه
المتشابه به تكلم بالرمز وبين بعض السلف اياها حين عين انكار منهم
والاكثرون على الاول والثاني متشابه المفهوم ان استحال ارادته
ارادة ذلك المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والمتشابه
المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وحكمه اعتقاد حقية المراد و
الامتناع عن التاويل هذا طريقة السلف ومذهب اهل السنة
من مشايخ سمرقند واختاره الامام فخر الاسلام وشمس الائمة ومن
تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الوجه لعده من
اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حكم
اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة انحصار التقسيم
اليه فلا يلزم ان يعرف به الحكم وقد يجاب بانا لا نم ان معرفة الحكم متوقفة على
المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين
مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يثبت والبعض انواع المتشابه فلم يتأمل
بناء على لزوم الوقف على الا الله الدال على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير

الله تع وترجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم
الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن
مسعود ان تأويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون
الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال
من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث انه تعالى ذم من اتبع
المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند
ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم فانه تعالى ذكر
ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق
والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى
والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي صدقنا بحقيته سواء علمناه
او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما
مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون
والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اجمالا بانه منقوض بالرسول
عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام
في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا فان قراءة
ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين
من قبيل المبتدأ المعنى كما في قول الشاعر ومن جود الغب ضر لنا س
لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف على ان قراءة الاحاد لا تعارض

الدلائل

الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى
بنفسه لا انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فانه
الله تعالى قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه و
على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف
بين التابع والمتبوع جائز وعن الآخر فيما ذكر اجمالا وتفصيلا
اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على رأي المتأخرين
بدليل ما قال فيه اوركت به وعنده لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه
الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على
قوله الا الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع على المبتدأ المعنى
قبيل غير سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو
اليه مع وجود قراءة ترد الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة
غير مسلمة عند الخصم لانها شبهة في زعمه لا دلائل وحمل معناه على
انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف
الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على
التقييد والوقف وان لم يناف العطف فلزومه ينافيه والكلام
في لزومه لا فيه وعن الثالث ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس
مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث
انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل
الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول
الذي يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء
التأويل مطلقا كما ان من اتبعه ابتغاء الفتنة فانه بحريه على الظاهر

منهم غير تأويل وقد يؤيده ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا
رسول الله عم هذه الاية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه
منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير
فصل بين متابع ومتابع فيندرج الجميع وروي عنه ايضا انه عم
لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبرئيل عم وعمن قال انا افسر الجميع
فقد تكلف فيما لم يتكلفه الرسول عم وعن الرابع بانه لو قصد ذلك
لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس
ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
المبتدأ والذين جوزوا ان تأويل المتشابه الى الله والراسخين وهو مذهب
الواقفين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب
بما لا يفهم لا يليق بالحكيم خطاب ما لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق
به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة
شيئا اخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه
سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم
يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على
غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان
لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضيلة
لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من اية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير
نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه
واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع
وتمسكوا بالمتشابه في اراءهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في

المتشابه

في المتشابه لابطال الاراء الباطلة وبيان فساد تأويلهم ورد
بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات
عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضه انه كان يقول الراسخون
يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف
انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا
لا حقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص
بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي
غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا القبيل
انه معجز بحسب المعنى ايضا وفائدة التنزيل اي تنزيل المتشابه على
الرأي الاول انما هي ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يرد ان الخطاب
بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشأن الحكيم تعالى
وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ
في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كما له ضرب من الجهل الا به لا يكلف
للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له
ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى
في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمها جدوى
لانه اشق وثوابه اكثر لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام
التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق
الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها
الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء على هذا للنقل
من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة

غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر
والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفها لا مطلقا
فان اللفظ المستعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس
حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى
وضع ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ
للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية
والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة
هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة
حتى ان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة
فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان
الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ
الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين
كلفظ الصلوة على ما ذكرنا او من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر في المعنى حيث
هو موضوع له فليتأمل ويدخل فيه اي في تعريف الحقيقة المرتجل
وهو ما استعمل في غير ما وضع له الشيء لا لصحيح بلا علاقة والاستعمال في
الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون

بقوله في المختصر والمطول

حقيقة

حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل فيه
بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له
وينسب الى الثاني لانه وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال
منقول شرعي او عرفي او اصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان اللغة
اصل والنقل طار عليه وحكمها اي حكم الحقيقة ثبوته اي ثبوت
ما وضعت له مطلقا اي سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا
ثبوت اولم يثبت وحكمها ايضا امتناع نفيها اي الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقي عنه اي عما وضعت له ولا يقال للاب انه ليس باب
ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى في حق يوسف
عليه السلام حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت
المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الاية بطريق
الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا رجحانها على المجاز
لاستغنائها عن القرينة اي رجحانها واحتياج المجاز اليها وان ترجح
المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او
مشتركا كلفظ النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد
وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع عدم القرينة عليه بدونها
على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق
الحاق الفرد بالاعم الاغلب واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان
يجوزه اذا تعداه والكلمة لو استعملت في غير ما وضعت له
فقد تعدت موضعها الاصلي فهو اي لفظ استعمل في غير ما

المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له صح

وضع له ولابد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد
الحيثية وانه حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق
الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل
فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما
وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف كل منهما
بالاخر لانه استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون
من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات
الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة
ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون
حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب
على الارض وهو بعض الموضوع له لغة لعلاقة بينهما اي الاتصال
بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع في
نوعها لا شخصها اختلف في انه هل يلزم في احاد
المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة ام يكفي نقل
نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارة
الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة انما هو من طرق
البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك
المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق
نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن

للسببية

للسببية واللازم باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان
العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح في الجواز
اي تخلف الصحة مثلا
ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس بجزء من المقتضي
وهي اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز
الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما
المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او
اعتبارا بان ينزل التضاد منزلة التناسب بواسطة تمليح
او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق
البصير على الاعمى او مثل كلمة كما في اطلاق السيئة على جزائها
وما اشبه ذلك واما غير المشابهة فاما ان يكون المعنى
الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في
بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان
على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع
النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون عليه وان تاخر عنه فهي
الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة
لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا
اليتامى في قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم مجاز في وقت الايتاء
لانه وقت البلوغ وان كان ثابتا في حقيقة حال التكلم لا
وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا مجاز وان
صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف
قولنا اكرم الرجل الذي خلقه ابوه يتيما ولا تشرب العصير

وقت القتل والعصر

اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه بينهما عند التخليف وخمرا عند المصير

وعلى الثاني انه كان حاصلا له بالقوة قبل الاستعداد والا

فان لم يكن بينهما اللزوم والتصادق في الفعل بوجه ما فلا علاقة

بينهما وان كان فاما ان يكون احدهما حالا في الاخر حاصلا فيه

سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك

كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو

يد الله وعكسه نحو قدرته طولى ويدخل فيه استعمال الغاية الموضوع

للمكان المطمئن في الفضلات او حلولهما في محل واحد كاستعمال المروءة

في الايمان الحالين في الشخص او حلولهما في محلين متقاربين كاستعمال

رضى الله في رضى رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال

البيت في حرمه بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهذا الحلول

المتناول للاقسام المذكورة واما ان يكون احدهما جزء للاخر كاستعمال

الركوع في الصلوة والبدن في الذات او الرقبة او في حكمه فيدخل فيه

استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق على المقيد وعكسه

كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان

فهذا الجزئية والكلية والاكتفاء بالجزئية للتضايف بينهما واما

ان يكون احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية

كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومنه السببية استعمال الدم

في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح والضرب

المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفاء

ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهذا السببية والمسببية واما

وقد يجوز ان الاثر منه قبيل اطلاق المقيد على المطلق وليعكس لعكسه وان كان مقيدا بشفة الانسان او نحو ذلك فقيل بقول اللفظ الذي كان في المعنى المتبوع ... اطلاق المقيد على المطلق

ان يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان في

الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم

او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى

واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا فهذا الشرطية

الث ملة للآلية اعلم ان هذه العلاقات تجوز استعمال الاجسام

باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون

استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا

من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق الخمر في

العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه

وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز المجاز

في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها

كذلك في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك

العلاقات بحسب الشرع مانع يكون فان شرعيان يشتركان في وصف

لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الاخر وذلك لما ان

المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجاز

فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء

كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعتبر عن علاقة المشابهة في المجاز

الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق

الكيفية والصفة كالهبة والبيع اي كاستعمال اللفظين الدالين

عليهما في النكاح فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح

لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع

واما حصل انه كان شرعية ... استعارة في غير الشرعيات ... مفهوم ما تصور ... نصوره توضيح

قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة تلويح

قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة واللام لام الاجل والغاية لا صلة للوضع والذي فسر صاحب التلويح كلام صاحب التنقيح بقوله انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا اللام في قوله والنكاح لملك المتعة مصباح

للسبب وارید به المسبب شرعا فینعقد عندنا نکاح غیر الرسول
علیه السلام کنکاحه بلفظ الهبة اذا کانت المنکوحة حرة حتی لو
کانت امة یثبت الهبة وعند الش فعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح
والتزویج لقوله تع خالصة لک ولانه عقد شرعی لمصالح مشترکة
کالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصیل
الاحصان واستمداد کل منهما فی المعیشة بالاخر ووجوب النفقة
والمهر وحرمة المصاهرة وجریان التوارث ولفظ النکاح والتزویج
واف بالدلالة علی هذه المقاصد لکونه منبئا عن الضم والاتحاد
فی القیام بمصالح المعیشة والتلفیق علی وجه الاتحاد دون غیرهما
قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول علیه السلام
فی غایة البعد فالمراد ما لخلوص فی الحکم وهو عدم وجوب المهر وهو
لا ینافی صحة العقد فی حق غیره عدم مع وجوب المهر او خلوصها له اختصاصها
به عن ان لا تحل ازواج النبی علیه السلام لاحد غیره کما قال تع وازواجه
امهاتهم وعن الثانی انا لا نم انه شرع للمصالح بل للملک له علیها
وانما هی ثمرات تترتب علی الملک بدلیل لزوم المهر علیه عوضا
عن الملک وکون الطلاق بیده لانه مزیل للملک لیس الا الملک
واذا صح بلفظین لا یدلان علی الملک لغة فلان یصح بما یدل علیه اولی
فان قیل ینبغی ان لا یصح النکاح بهما لعدم دلالتهما علی الملک
قلنا انما یصح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا یضر
عدم دلالتهما علی الملک واما البیع فانه مثل الهبة فی اثبات
ملک الرقبة ویزید علیها بلزوم العوض فیکون انسب بالنکاح اعلم

انه هذا

ان هذا الاعتبار انما یصح اذا لم یجب فی المجاز باعتبار السببیة انه یجب
ان یکون المعنی الحقیقی سببا للمعنی المجازی بعینه بل بجنسه حتی یراد
بالغیث جنس النبات سواء حصل بالمطر وغیره واما اذا وجب
ذلک فلا یصح بهذا الاعتبار الاستعارة ویصح اطلاق اسم احد المتباینین
علی الاخر لاشتراکهما فی لازم مشهور یصیر احدهما اقوی واعرف
کاطلاق الاسد علی الرجل الشجاع فههنا معنی النکاح مباین
لمعنی الهبة والبیع لکنهما اشترکا فی اثبات الملک وهو فی
البیع اقوی وکذا حکم الطلاق والعتاق فی سیاتی ثم انه کانت
الاصالة والفرعیة من الطرفین جاز المجاز منهما اعلم ان مبنی المجاز
علی الانتقال من الملزوم الی اللازم ومن المشهور المقرر ان معنی اللزوم
ههنا التبعیة فی الجملة لا امتناع الانفکاک فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة انه منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة انه الیه الانتقال
فان کان اتصال الشیئین بحیث یکون کل منهما اصلا من وجه وفرعا
من وجه جاز استعمال کل منهما فی الاخر مجازا کالسبب والمسبب المقصود
فان السبب اصل من جهة احتیاج المسبب وابتنائه علیه والمسبب
المقصود اصل من جهة کونه بمنزلة العلة الغائیة والغایة وان کانت
معلولة للفاعل متاخرة عنه فی الخارج الا انها فی الذهن علة لفاعلیته
متقدمة علیها ولهذا قالوا الاحکام علل مآلیة والاسباب
علل آلیة فیجوز استعمال احدهما فی الاخر مجازا کالشراء والملک حتی اذا
قال ان ملکت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنیت بالملک
الشراء بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب صدق دیانة وقضاء

لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت و يعتق في قوله ان اشتريت
فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لانه نوى
طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو الكل
والجزء المستلزم ذلك الجزء له اي للكل فان الكل اصل يبتنى عليه
الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة
ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج الكل
اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل
على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل
الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما
بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم انه
يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم
حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى
في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فانه لا حاجة الى قوله
المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع
الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال
للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه وايضا
اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف
كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان

ونحو

ونحو المحل والحال المقصود به اي بذلك المحل فان المحل اصل
بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كونه
المقصود اليه الاول نحو فليدع ناديه اي اهل مجلسه الحال فيه
والثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في
الجنة التي تحل فيها الرحمة و الآثار وان لم يكن الاصالة والفرعية
من الطرفين بل من طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف
الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي الى المسبب ولا يكون
شرعيته لاجله كملك الرقبة فانه شرعيته ليست لاجل حصول
ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد
والاخت من الرضاع والامة المجوسية ومثل هذا السبب
يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق
بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك
الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب
لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق
بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية
بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا
للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد
يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له
فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع
والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك
المتعة قال الشافعي يقع العتق ايضا اي كما يقع الاصل لكن

لا بطريق اطلاق المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك
بينهما اذ كل منهما اي من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية
واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والاعارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
ونحوها فانه فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل
بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ قلنا في جوابه
ازالة الملك التي هي في الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي هي في الطلاق
فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اي
لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون
اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجري الاستعارة من الطرفين
واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه
كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم
احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه
الشبه انما اشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون
اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها ان
التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في
الحقيقة في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف
بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى
باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان
الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين انه لا معنى في المستعار منه يجب ان يكون

قيل هذا الكلام في غاية البعد فيما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا يجري فيها ما يجري في الاستعارة والخطب من ايراد الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة مصحح

قوله واورد هذا المعترض اراد به صاحب التلويح وفيه تحكم لانه هو اعلى من ان يحكم مثل المص مصحح

اقوى

اقوى واشد ووجه الماهية لا يختلف بالشدة والضعف
ثم اجاب مستدلا بذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية
ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية
لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها
قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه
في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه
وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه
وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو
حال التشبيه لا الاستعارة وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة
الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد
اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك
عبدي بكذا فانه لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فانه لم يسم جنس
العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار بلا عكس
لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هي الملك مقصودا من ذلك فيصح
المجاز من طرف السبب على ما مر وان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا
جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بعد بيع منافع هذه الدار في هذا
الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال وعدم انعقاد بيع الاجارة
في صورة اضافة اي العقد الى المنفعة ليس لفساد المجاز بل لانه
اي المنفعة لا تصلح محلا لها اي لاضافة البيع اليها لكونها معدومة وحكمه
اي المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما دخل فيه
اي في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول

والحق ان ما تقرر في هذا الفن مما ذكره هو المشهور عند القدماء لكن الدليل على ذلك ليس بتام والذا اختار بعض المتاخرين الاختلاف بالشدة والضعف في الذاتيات ايضا كما اشار اليه في شرح المقاصد مصحح

لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة مصحح

وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة فان البيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر لعدم افادة الملك بدون القبض مصحح

يعني لا يصح من طرف المسبب ذلك لان شرط صحة اي يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه واثره فيصح ذكره وارادة اثره المفتقر اليه فاما السبب فمستغن عن المسبب في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له بدونه وكذا الافتقار السبب الى الحكم في شرعيته واعتباره لان المسبب ليس بمقصود من السبب بل ثبوت المسبب من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فقد شرع السبب وان لم يترتب عليه المسبب فاذا كان الامر كذلك لا يصح التجوز من طرف المسبب لعدم الافتقار من جانب السبب مصحح

قوله اعلم انه لم يتصور قال في التلويح واعلم ان القول بعدم عموم المجاز الاسود الرماة مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده العام بالحقيقة فيضطر الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام انتهى

الملك والعارية والاجارة او لا تحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم انوض لذلك البحث

وحكمه ايضا جواز نفيه اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عن المسمى وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد انه ليس باب كما يقال للرجل الشجاع انه ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيد وا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس بانسان واعترض عليه بانه ينتقض بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما محقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابقي عن المراد منه او يصح مفهوم ماهيته وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي كما بين هذه الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا انه الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحققة لانه مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص وبخلفها اي المجاز الحقيقة

اعلم ان

اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع عليها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفة رح في حق التكلم لا الحكم لانهما اي الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف فيكفي صحتها اي الحقيقة لفظا من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة وقالا اي الامامان يخلف المجاز الحقيقة في حق الحكم لان الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه فيشترط صحتها حكما ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضي قلت في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم وامكانه كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الف الا تسع مائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره في المستصفى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكما وانه صح تكلما والاستثناء تصرف في التكلم يمنع عن الدخول لا في الحكم والالزم التناقض فيصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي فقول المولى لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني مراد به البنوة اصل وهذا ابني مراد به الحرية خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح لعارض الكبر فيرد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه وانما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد

عنده اى عند ابى حنيفة لما رح قضا اخيه عيد نية لكونه متنويا والخلف عن الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا ولا يعتق العبد عندهما اعلم ان ثبوت العتق عند ابى حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البعض بانه يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى والثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرطه والسببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه من الطريق الاول وعن العتق بالجنسية تمسك بالثانى بخلاف قول المولى لعبده يا ابنى حيث لا يقع به العتق لانه اى النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لانه تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوعه اى وقوع العتق بيا حر ويا مولاى مع وجود النداء فيهما ايضا لكونه اى لكون كل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلان معنى المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح ولذا اى لكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه فاذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم

وقيل

وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما ثبت به الحكم اذا صار مفردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجورة شرعا ملحقة بالمهجورة عادة صير اليه اى الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكما اذا قال والله لا اكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة الحية فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكما اذا قال لا اضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد معناه المجازى وهو الدخول حافيا او متنعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء فانه قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هى عين الخصومة وكذا الجحد اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب لا اذا تعارف المجاز بان غلب فى التعامل عند بعض مشايخ وهو النظم عند مشايخ عراق وفى الجامع الصغير ما يدل على ان الخلاف قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حنث عنده لان التعامل يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع لانه لحم لا يؤكل واستعملت الحقيقة فى الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز

اتفاقا وان كان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة وان صار متعارفا مع
استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة
ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح فقط
بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل
الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح
وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح
عندهما اذا تناول بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان
هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما
كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده
لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي
اولى وقد يتعذران معا اي الحقيقة والمجاز والمراد معناهما
اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات
الموضوع له يجعل مجازا او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا
يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي لا تطلق مطلقا سواء كانت
اكبر سنا منه او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقي
وهو النسب في الاول فظاهر واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت
مطلقا بان يثبت منه وينتفي عمن اشتهر منه لانه لما اشتهر من غيره لم يؤثر
اقراره في ابطال حق الغير وانما في حق نفسه فقط بان يثبت منه في حق غيره
ينتفي عمن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب

نفسه لا يثبت

نفسه لا يثبت فلانه لا يثبت بتكذيب الشرع اولى لان تكذيبه اقوى
من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح
قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود
القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه
بالرجوع او الرد وهذا هو المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط و
الامام فخر الاسلام وضع المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر
العمل فيه اظهر واما تعذر المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت
فاما ان يكون الحرمة التي هي من لوازم البنتية والتي تقطع الحل الثابت
بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس
تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته
فلا يصح استعماله فيه واي حاصله ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ
له والذي يصلح اللفظ ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا
اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر او المعروف النسب لانه موجب
البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كما ثبت العتق ولهذا يقع عن الكفارة
ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح اقتداؤه وبيته فاثبات العتق
القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه فقول
ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار التسمية بكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق قلنا تامل ولا يجتمعان اي
المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ
في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي و

المجاز بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا
وانما النزاع فيما اشتبه البعض والمتنازع هو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد
في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما
من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال
المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ
بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي
ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك
ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه
ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها فلا يراد المس باليد وغير الخمر اورد
للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة
كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء حيث اريد به الوطء مجازا
حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع
ارادة المجاز كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث
اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة
العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان
قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره و
بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه
يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة
ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل شتى فرع الجمع بين

الحقيقة والمجاز ورده وحققه فقال واذا قال حالفا لا اضع
قدمي في دار فلان انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول
حافيا الذي هو معناه الحقيقي والدخول متنعلا وماشيا
وراكبا الذي هو معناه المجازي وانما وقع لفظ في دار فلان
على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية اللذين
هما معناه المجازي بعموم المجاز اي انما وقع بطريق ارادة معنى
مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق الجمع بين الحقيقي و
المجازي في الارادة وهو اي المعنى المجازي العام في الصورة الاولى
الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل
وفي ذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة السكنى لا نسبة الملك
حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعادى
ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيحنث
التقدير كذا في الهداية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره
ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا
قال عبدي حر يوم يقدم فلان انما يعتق العبد بالقدوم
ليلا ونهارا لان اليوم في مثله اي مثل هذا الكلام ليس بمعنى
بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت مطلقا كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا
كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار
وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند

مطلب
بيان فعل ممتد وغير ممتد

تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي يتعلق به اليوم غير ممتد
لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره
يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على
صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف
ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون
لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار بل يكون مجازا عن جزء
من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار
وكذا اذا قال لله علي كذا او نوى اليمين والمسئلة على ستة
اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين
او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر
واليمين معا ففي الثلثة الاول نذر بالاتفاق وفي الرابع يمين بالاتفاق
وفي الخامس باختلاف الروايات [illegible] ونوى اليمين اي مع نية
النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح
يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما يعني
مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت
لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند
الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة
ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم
ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله
انما نذر واليمين لانه اي القول نذر بصيغته لكونها موضوعة
لذلك يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه ومحواه لانه النذر

ايجاب

ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم
ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب
المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل
على نفسه يمينا وههنا بحث من الاول ان اليمين اذا كان موجبه يثبت
وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو فلا يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز والثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين
لا يتوقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره فثبت الجمع
ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة
للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل
آخر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة
فلا يثبت من غير نية والثاني انه تحريم ترك المنذور ويثبت بموجب النذر
ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع
لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله عتقا
قصد او لم يقصد واجيب عن الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا
الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح
وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى انه ليس المراد منه
غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون
الا نذرا نظرا الى الصيغة ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة
بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة
فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها احكامهما

فكذلك هنا بل اعلى احكامها حتى لو لم يمش وجب عليه القضاء باعتبار
النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لا نم انه من قبيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة
الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون
الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي
في الكافي فيمن قال لله على المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق
الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا
ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا منها لان
هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام بأحد النسكين
لا يكون بلا مشي فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة
الملزوم كناية ثم شرط صحته اي المجاز قرينة تمنعها اي الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم
المجاز بل شرط الصحة عند ائمة الاصول وانها جعلت داخلة في مفهوم
المجاز على رأي علماء البيان حسا نحو لا يأكل من هذه النخلة
او عقلا نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك
ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما في يمين الفور فان المرأة اذا
ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور
عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا او شرعا كما في التوكيل
بالخصومة وقد سبق ومنها اي القرينة هذا القسم بوجه اخر ايضا خارجة
عن المتكلم والكلام اي لا تكون من اوصاف المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام

يعني ان المجاز لابد له من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان او شرط الصحة واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول رح

العادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال رح كذا في التلويح

كدلالة

كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام
او امر في المتكلم كقوله تعالى واستفزز اي حرك من استطعت
منهم بصوتك وبدعائك الى الشر فانه لكون الآمر تعالى وتقدس
حكيما يدل على انه لا يأمر بالمعاصي واغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه
من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور
من الفعل وقدرته عليه او امر في الكلام فان ذلك الامر زيادة
معناه اي معنى ذلك الكلام في بعض الافراد فان بعض الافراد
قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاصه بزيادة ليست في الآخر
كما اذا حلف لا يأكل فاكهة فانه لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه
او نقصانه اي نقصان معنى ذلك الكلام فيه اي في بعض الافراد
فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص
الآخر بنقصان ليس في الآخر كما اذا قال كل مملوك لي كذا احيث فانه لا
يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص واما محل الكلام اي مضمونه
وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان فان مضمون هذا
الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية
والخطأ والنسيان يقعان عيانا والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب
بل المراد والله تعالى اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان فهو من قبيل
قوله تعالى واسئل القرية واي الحكم وما في معناه كالاثم واللازم
مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة
الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز

والفسق والكراهة والاساءة ونحو ذلك مما يتعلق بالآخرة ليس
حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات
محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون
بمعنى الثمرة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن
لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما
عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضي
ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على
احدهما فحمله الشافعي على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى
موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلاة ولا صوم
الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته
بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة
الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد
دل على نفي الفعل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته
حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان ما به الفعل
الذي ليس بصحيح ولا كامل بالفعل المعدوم اكثر مما به الفعل الذي
نفي عنه احد الاوصاف دون الآخر فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة
على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا فان من الاحكام
المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته
وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم
عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه
اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون

النية

النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا من قبيل الالتزام اذ لا بد عندكم
من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد
ارادة ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات
حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث
الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة
التي تتوقف فلا يجوز ارادتهما جميعا كما سبق والاول مراد بالاتفاق
فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول
على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة
بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب
الشافعي فهكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام
قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اي كل
ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة ولحم الخنزير
فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم
على انه من حذف المضاف فانه نفس الكلام يدل عقلا على عدم ارادة
الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح الذي
عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ الحرمة
عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع
يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك المحل بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل في الجملة
بان يأكله مالكه او باذن الغير بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية
الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه

المحل اصلا والفعل تبع بمعنى ان المحل خرج اولا من قبول الفعل ثم
صار الفعل ممنوعا وخرج عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها
الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه
ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد
بالميتة اكلها لان ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية
الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون
على حذف المضاف لا اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام
فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام
فمعناه ان اكله حرام بصدد الاعتبار بها ثم الحقيقة التي لما كانت
اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال الداعي اليه اي الى
المجاز اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة
(الباء داخلة على المقصور)
قد يكون وحشيا ينفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ
المجاز وهو الداهية عذب لا نفرة فيه او الوزن عطف على العذوبة
فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا
بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة و
التجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون
الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة
لفظ ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب
الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات
لترغيب السامع او التنفير كاستعارة البهيمة لبعض المطعومات لتنفير السامع
او زيادة البيان فان قولك رأيت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة

وجه العدول عن الحقيقة الى المجاز

اعلم ان المجاز لا بد في صحته من علاقة بين المعنى
الحقيقي والمجازي ومن قرينة صارفة عن الحقيقي
واما الداعي الى العدول عن
الحقيقة الى المجاز فليس مما لا بد منه في صحته انما
الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته
منه

والترصيع السجع الذي كان في احدى القرينتين
او اكثر مثل ما يقابله من الاخرى كما يقال يطبع الاسجاع
بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه
فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله
من الاولى في الوزن والتقفية

من

من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى
بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام
كاستعارة بحر من المسك موج الذهب للفحم فيه جمر موقد فيفيد
لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهيم والتفهم
او مطابقة تمام المراد والمراد هو الخصوصية والمزية التي تفاد بالكلام و
المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح
ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها
في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات
العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا
قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح
يعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسر ذلك **تذنيب** قد جرت
العادة بالبحث عن بعض معاني الحروف والظروف عقيب بحث
الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها
مجاز يتوقف كثير من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا
تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول
اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاق الحرف على مطلق
الكلمة من حروف المعاني الحروف العاطفة سميت بها لانه وضعها
لمعان تميزها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت
منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فمن حروف

المعاني والآن في حروف المباني فالواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين و
تشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام
زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد بلا دلالة على مقارنة
اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك
ونسب الى الامامين ولا دلالة على ترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها
في الزمان كما نقل عن الفراء ونسب الى ابي حنيفة واستدلوا على
ذلك بوجوه واختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله
للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله والاستقراء
اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح
فيها الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل
على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب
بعضهم انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالة على المقارنة
بل لان زمانه اي زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط
ولا تفرق في ذلك الزمان وانما التفرق في ازمنة التعليق لا في ازمنة
التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفرق ازمنة التطليق فلم الترتيب انما
هو في التكلم اي صيرورة اللفظ تعليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع

الثلث

نظرا الى ازمنة التعليق ايضا ... على سبيل التعاقب ونظرا الى ازمنة التطليق ... الواحد ... الثلثة ...

الثلث اتفاقا فكذا ههنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث
اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية
المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة
استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد
ان يدفعه ايضا فقال ووقوع الواحدة عنده في الصورة ليس
لدلالته على الترتيب بل لان الوقوع اي وقوع الاجزية انما هو
على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا وذلك لان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها
فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في
الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة
بعدها واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند
وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار التي اوردها
مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر
في هذه الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول و
الثالث بواسطة الثاني كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم
ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير
اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم
تعاقب في الوقوع وهي اي الواو اذا دخلت بين الجملتين فان تعلق

على التعاقب

المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او صفة
لموصوف او نحو ذلك تفيد الواو الجمع بينهما في ذلك التعلق فقوله
ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما
حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة
اتفاقا لا لتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا
انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به
واحدة وان دخلهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد
الواو الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول اي حصول مضمونيهما في
الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما
افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع عن والاضراب عن الاول نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار اي الثاني فانت طالق
حيث يقع ثنتان اذا دخلها واما الزيادة على ذلك من اعتبار
بعض قيود الاول في الثاني او العكس فمن القرائن ولا يدل عليها
الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما
تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا
فقس وتستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال
وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج كما في
ادّ الي الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف
ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة فيتعلق الحرية بالاداء كما
في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب

حتى لا يعتق العبد الا بالاداء

تعلقه

تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر فان
قيل ما ذكرتم عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حر
اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فيكون سابقة عليه بوجوب
تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلنا
اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الي الفا انما
حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح
ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه
ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذي
هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام اد الي الفا تصر
حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة **والفاء للتعقيب** اي
لافادة كون ما بعدها عقيب ما قبلها بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل
الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع
بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء
ففي قوله ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث بترك دخول الاخرى اصلا
ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بتاخيرها اي الثانية عن
الاولى بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة
وتدخل في حكم العلة يعني ان الاصل ان يدخل الفاء في حكم العلة لترتبه عليها
نحو جاء الشتاء فتاهب فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك
هذا بكذا قبول للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب
الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول

فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف هو حر او هو حر حيث
لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا للرد للايجاب
بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وللقبول للبيع
بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك وتسمى
هذه فاء التفريع والتسبيب وقد تدخل الفاء على العلل اذا دامت
تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية
عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في يد [?] ظالم ابشر فقد اتاك الغوث
فان الغوث بعد ابتداء الاتيان باق وتسمى هذه فاء التعليل
لانها بمعنى لان فقوله ادّ الي الفا فانت حر يعتق حالا لان معناه
ادّ الي الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة
الفاء بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر لان الاضمار خلاف
الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل
ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان
العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار
وفيه بحث لان الاضمار وان كان من خلاف الاصل الا ان فيه عملا
بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال
تقدير الشرط انما يكون في المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الامر
نحو ائتني اكرمك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية [?] وهي ابعد من الماضي
اولى وتستعار الفاء للواو في قوله لفلان علي درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة
بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيه الترتيب

فيجعل الفاء

فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان
يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب فيبقى الفاء على حقيقتها وثم
للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة لكن ذلك التراخي عند
ابي حنيفة رح في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت
ثم استأنف قوله لا يكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم
لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه وانها [?] اذا دخلت في اللفظ فيجب
اظهار اثر التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في التكلم
حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى
الاتصال لفظا رعاية لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه تراخي اللفظ
بل تراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على
الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول
وانما النزاع في جعل الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة
الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما تعلق به الاول فاذا قال
الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الاخير لانه كالمنفصل عنه صورة ولغا
الباقي لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول
وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
فسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل فان قيل
ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار
كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا

انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود
ههنا فيعتبر فى الثانى ما تم به الاول وفى حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل
الاول والثانى فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت
محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لوقوعه بالشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقى ايضا والثالث لوجود
المحل وقالا الجمل المذكورة يتعلق جميعا بالشرط ويترتب بالترتيب
عند وجود الشرط فى الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخى فى
الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع
مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلث والا
فيقع واحدة ويلغو الباقى لعدم المحل وتستعار ثم للواو بجامع
كونهما للعطف كقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا
بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه ثم فى
هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه
الرواية هى المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة
كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثم فيه بمعنى الواو مجازا لانا لو علمنا
بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقته الا ان التكفير قبل الحنث ليس بواجب
بالاجماع فتعين المجاز مع ان فى الامر بحقيقة ما هو المقصود وهو الاذن بالتكفير
اذ الكلام سيق له **وبل للاضراب** عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه
بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو

كذا ذكره

كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله اثبات
ما بعده على سبيل التدارك ان الكلام الاول غلط بل انه
الكلام بما كان على سبيل تبعا انه يقع وقيل هو الرجوع عن الاول و
وابطاله وانما قلنا انه التدارك بما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام
الله تعالى الا حكاية او تاكيدا وبل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر
الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لان التدارك
للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه للتدارك
الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه
فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود فيقع فى قوله
انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا لانه لم يمكنه ابطال الاول
لكونه انشاء وقد وقع الاخير لبقاء المحل بخلاف قوله له على درهم
بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام
عادة التدارك بنفى انفراد ما اقر به اولا لا بنفى اصله كيف واصله داخل
فى الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد فكانه
قال له على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم اخر كما يقال سنى
ستون بل سبعون **ولكن للاستدراك** اى التدارك وهو رفع
التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم
المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا للمخالطة بينهما بعد النفى ان دخلت المفرد
فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف
بها مفرد وهو لا يحتمل النفى يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ثم وجب
اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى

اى تتبع بعده لانه يوجب الاستدراك
بل على هذا قوله ما بعده
ما قبلها منفيا ليحصل
المغايرة كما لا يخفى حسن چلبى

نحو ما قام زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت الجملة لاحتمال فيه الجملتين
النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم انه كونه للاستدراك
ليس على الاطلاق بل بشرطات في الكلام لن انتظامه بان يصلح ما بعد
لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول انه يتحقق بين جزأي الكلام
معنوي ليحصل العطف والثاني انه يكون محل الاثبات غير محل النفي
ليمكن الجمع بينهما كما لك اي كقوله لك علي الف قرض فقال المقر له لا
لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل لكن وحمل على الخطأ
في السبب لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب فلولاه اي لو لا الاتساق
بان يفوت احد الامرين المذكورين او لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا
لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا لا تعلق له لما قبله كقول المولى
لامة تزوجت بغير اذنه اي المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
لانه نفى اجازة النكاح على اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما
يكون مستأنفا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك
في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول
وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه
بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحينئذ
اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد
والا يلزم العبث في ذكر القيد واجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات
المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز
عن مقيد اخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد
في مثل هذا الموضع مما شهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ

عبد القاهر

عبد القاهر في مواضع منه ودلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا
فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلانه معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى
المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدل على
احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل
مقيدا بقيد اخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد اخر
لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي
فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال بدل الانزام ان قوله
لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون
غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد اخر واو لاحد ما فوقه
بمعنى الواحد من شيئين فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار
فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لانه وضع الكلام
للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل في محل
الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك
المتكلم فيه بانه يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك
السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد الابهام واظهار نصفة مثل
وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن
غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم
الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا الا التبادر الذهني
اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه
انما يدل على انه او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى مقصود
افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف

الاثم فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه لا ثبات
الحكم ابتداء ولهذا يوجب والتخيير في الاثم وقد يفيد الاباحة
والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر لا يكفر باحد
هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة ففي قوله هذا حر او هذا
لجمعه اي جمع هذا القول وهو علة لعدله لا يعتق ويوجب فذمت
عليهما جهتيهما اي جهتي الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر
وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان
خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام
بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية لا يعتق العبد
في الانشاء اليه والى الحر لرجحان احتمال الخبرية ههنا ولجهة الانشائية
يوجب ولاية تعيين يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق
يعني عند الانشاء رد الى العبد
بجمع ذلك التعيين ايضا وهو انه يعتق ان ردت هذا الجهتين المذكورتين
فشرط الجهة الانشائية صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ولجهة اخبارية صح الجبر عليه اي على
ذلك البيان فانه لا جبر في الانشاء الات بخلاف الاخبارات كما اذا
اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه
اخبار من وجه ولهذا اي لكونه اولا احد الشيئين وضعا عد الصالح
كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية انه ههنا نفي الشك في الخبر
والتخيير في الانشاء ابطلا اي ابو يوسف ومحمد رح قول الموصي هذا

اوهذا

او هذا العبد ودابته وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم
صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال
صاحب التنقيح وغيره انه وضع لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما وهو
غير صالح للعتق لا يرد عليه ان ابي العتق انما هو على ما يقصد عليه انه
احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذات لا بالمفهومات
واثم صحح ابو حنيفة رح هذا القول بان جعله مجازا عن المعين
لانه خلفية المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهو يحتمل التعيين حتى
لزمه في العبدين وتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى
من الاهدار فيلغو ذكر ضميمة كالوصية لحي وميت وفي قوله لعبيده
الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو وللثالث بالواو
يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين لانه سوق الكلام لايجاب العتق
في احد الاولين وشرك الثالث له فيما سيق له الكلام كاحدهما
نحو هذا فالمعطوف عليه هو الاخير وهو صدر الكلام لا احد المذكورين
بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول
والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع
بالف التثنية فكانه قال هذا او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او
هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده
والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر و
هذا وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ
حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى والثاني ان الثاني مغير للاول
من الجزم الى التردد فيتوقف عليه الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي

وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على
الثالث ليس فكأنه قال احدهما جو هذا او اعترض على الاول بجواز
تقدير مفرد لكل من الاخيرين كانه يقال هذا جو او هذا جو وهذا
جو وعلى الثاني بانه التقدير تكلف لا يناسب التعبير كما في لا اكلم
هذا او هذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار
ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر
لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا او هذا جو وهذا
جو فالظاهر قصد الايقاع في الثالث في حال الانفراد افراد الخبر بالذكر
ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا شركة وعن الثاني بانه
مغيرة الثالث يتوقف على عطفه على الثاني معنى وفيه النزاع
فيفيد المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له
قطعا وتفيد او العموم اذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه
كالنهي لفظا نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك ونحو قوله تعالى
ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيمتثل بانه لا يطيعهما
اصلا لا بانه يطيع واحدا منهما فقط او معنى بانه تقع في النهي المنفي
نحو انه فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام
الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما
والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين اعني غير تعيين وانتفاء
الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم
اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي
فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فانه معناه ما جاءني احد منهما بخلاف

الواو فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل
احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما
لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا بقرينة حالية او
مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد
النفيين في تقييد عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه
صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك
لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا انها تدل على تعدد النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشتراط
الآيات عنه وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي
بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه
لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لانه
كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في انه او في الاية توجب النفي
حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كونه او دخلته على النفي
فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت
او لم تكن كسبت في ذلك الا انه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا
عطف على آمنت فتوهموا منه ظاهره انه مراده انه كسبت
عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من
لم تكن ولم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك
بل يحتمل ان مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر
عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات
ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف

اي عموم النفي

اي قول صاحب التلويح

احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت
او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على امر كما تقول لم تكن آمنت
او لم تكن كسبت وعلى هذا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين
الثاني لتخصيص العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي بها و
فقولنا او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر وفي التحقيق
فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن
كسبت هذا كلامه واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان
بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل
الله تعالى له نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان
الاول ان صاحب الكشاف بعطاق اعتذر له او كسبت عطف
على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف
على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن
المحذوف فانه تشويه للكلام لا توجيه لمرامه والثاني ان عطف
كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف
حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت
ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل
وحكم او كعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول لانها للجمع في نفي المجموع يجوز
ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها
لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا
الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو وفي الاصول ان او
اذا وقعت في سياق النفي وحلفت عن القرينة تحمل على شمول النفي

والافعل

والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد تكون او للاباحة كما
تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك
يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع
الجمع ويسمى تخييرا كقولك بع عبدي هذا او ذاك والاباحة
والتخيير قد يضافان الى الصيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او
وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو
بحسب القرائن فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة
قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال لان في الوجوب
لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال
به بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد
او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه يجب
في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فانه كان الاصل فيه الحظر
وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او
ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان
كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة
جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير بالاباحة الاصلية على سبيل
الاباحة وقد تكون او لا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او الا ان
اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك
بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل
الواقع بعد او واما نعم العطف اما لفظا ومعنى الاول كقوله

الفرق بين الاباحة والتخيير

او الا ان بيانه

ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم على اصل الانا وبل ان
ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم
او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم انه
يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فيحمل على الغاية والى في
تحول الا ان يمنك او تعطيني حقي فان المقصود وهو كون اللزوم
لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير
لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لانه ثنى والحد المذكور بما
يقتضي تناهي احد احتمالي كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه
ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات
فوجب اضمار ان اما لحروف الجر وليكون المستثنى مصدرا منزلا
منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه
قول امرء القيس بكى صاحبي لما راى الدرب دونه وايقن
انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول
ملكا او نموت فنعذرا او قد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى
فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة قيل وعليه
قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الاية قال مالك رح لما كان او في
الاصل للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق
بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص
بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ

الجناية

الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية
فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة
المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل
والقتل مع الاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد
والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد
في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المنار قال
شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل
فيكون المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ
المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا
خوفوا الطريق فظهر بذلك انه خلط الكلامين وجعلهما جوابا
واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم انه كلمة حتى لم نذكرها
كما ذكر في سائر الكتب لان الاصل فيها الجارة لا العاطفة وهي
سيجيء فلا حاجة بذكرها في الحروف الجارة ومنها اي من الحروف
حروف الجر ووجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق
الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري
بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اي اذا كانت الباء للالصاق فقول
المولى لعبده لا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء
مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق
النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم لا قوله
لا تخرج الا ان اذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله
على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فيحمل على الغاية

لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه
كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا
كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج
الا ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
فاذا وجد الاذن مرة ارتفع المنع فانه قيل المقصد وقد يقع حيث
لسعة الكلام تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون
تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى
بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك
واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل خروج
وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا
باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض
الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ورد بان قولنا
الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن
لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير
تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها
وهو خروجا حتى لو قدر هكذا الا خروجا ملصقا بان
اذن لك لا يبقى الاختلال اصلا فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا
بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي الاخر
ايتان او في جانب حديث وفي الاخر حديثان لا يترك الاية
الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت

الآية الاخرى

الاية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث والاستعانة
اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة
الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فتدخل الباء اذا كانت
للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد
كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع
بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود
التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة
الالات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا كان
الاصل ان يدخل الباء في الاثمان فقيل اي قول البائع بعت
هذا العبد بكر من الحنطة مثلا بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
في الذمة حالا وقوله بعت كرا من الحنطة بهذا العبد سلم
والعبد رأس المال والكر مسلم فيه فيراعى شرائطه من الاجل
وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك
مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه ايضا
كعدم جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل هذا
تفريع على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اي استيعاب
المحل بالفعل كالالة اي كما لم يجب استيعاب الالة بالفعل يعني لما كان
الاصل في الباء ان تدخل الوسائل والالات نحو مسحت الحائط
بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الالة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما
قصدها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه
المقصود شبه المحل الذي من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء

بالالة التي من شانها عدم الاستيعاب فلا يجب الاستيعاب في مسح
الرأس كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم وانا ويعلى قوله واذا دخلت المحل لم يجب
استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه
اجاب بقوله واما وجوبه اي وجوب الاستيعاب في التيمم
ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور
الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفي
في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس فبالحديث المشهور
وهو قوله عليه الصلوة والسلام لعمار رضه يكفيك ضربتان
ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب
لزم ان يراد به البعض ولانه اي التيمم خلف عن المستوعب
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه
في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا ولان المسح
بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما تحقق
للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي
على ما كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء و
حدود العبيد ونحو ذلك وعلى للاستعلاء صورة
نحو ركب على الفرس او معنى نحو ثم علينا ولان الواجب مستعل
على من عليه كما يقال ركبه دين تستعمل على للوجوب بالوضع
الشرعي فعليه الف اي اذا كانت على للوجوب شرعا فقول
المقر لفلان علي الف دين لا وديعة الا اذا وصل به اي بقوله

على الف

على الف قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل
على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة ثم لانه الجزاء اللازم
للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون
ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله
شيئا اي بشرط عدم الاشراك فانه مثل للاخفاء في انها صلة للمبايعة
لتوقفها عليه ثم لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل
في العوض ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقب
اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر
بينهما تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا يكون كالشرط
بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابي حنيفة رح على معنى الباء الا اذا
تعذر معنى الشرط كما في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر
لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف
بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق فانه
يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي تحمل على العوض فيه ايضا
لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع
قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة
الحال وللشرط عنده عملا بالحقيقة ففي قول المرأة لزوجها طلقني
ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لان اجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض ولا شيء عنده لان اجزاء الشرط لا تنقسم على
اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب

المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض ويمتنع
تقدم احدهما على الآخر كالمتضائفين وثبوت المشروط مع الشرط
بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم
اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على
الشرط فلا يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد
من الغاية ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا
لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء
وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون وقد ذهب بعض الفقهاء الى انه
الاصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة
على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب
الفقهاء للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان نحو
لفلان علي عشرة من فضة وبمعنى الباء كما في قوله تعالى يحفظونه
من امر الله اي بامره وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد
بخلاف ما جاءني رجل لان الصفة به يكون نصا في الاستغراق وحتى
للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا
منه او لا والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها والثاني نحو حتى
مطلع الفجر اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها
> اي عند عدم القرينة الدالة على الدخول او الخروج حاشية

وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى
الغاية لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب ان [illegible] فاذا
لم يسقط معنى الغاية يجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل
الاجزاء او اخس الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند ويجب ان

انقضاء

انقضاء الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء متدرجا بان ينقضي
من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى
المعطوف الذي هو الافضل او الاخس لكن لا بحسب الواقع بل
بالاعتبار اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم
في الواقع بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم عم
او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء وقد تكون
ابتدائية معها اي مع رعاية معنى الغاية فتدخل على مبتدا مذكور
الخبر نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال
حرف العطف عليها كما في قول امرء القيس مطوت بهم حتى تكل
غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان او مقدرة اي مقدر
الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع
اسما كون هذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال
صورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال
منصوبة باضمار ان فللغاية فانها الاصل والحمل عليه اولى ان احتمل
الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه اي كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا
الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له
والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فبمعنى كي
ان صلح الصدر سببية للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء
مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها
لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا للغاية لانه ان اريد
بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه

فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى
فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء ثم الاسلام وان لم يصلح
الصدر لان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف
المحض اي من غير دلالة على غاية او مجازاة وذهب فخر الاسلام
الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة
لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا
حاجة في افراد المجاز الى السماع ومحمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة
فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها
حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم لكونها وافقا
لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك
فلوانت وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا
ان نوى الفور والاتصال او الافادة للترتيب سواء كان مع التراخي
او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث
لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع
العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره ان عينه مثل ان لم اتك
اليوم حتى اتغدى وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع
كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية
وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب واذا وقعت
حتى في اليمين فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية وجودها
اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها وشرط البر في صورة السببية وجودها
يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب اولا وشرط البر في صورة

العطف

العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه لتحقق التشريك
ولتوضيحها بفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى
للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد ويتجدد الامثال وصياح المضروب
يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء
الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم اتك حتى
تغديني فحتى للسببية لا للغاية لان اخر الكلام وهو التغدية لا يصلح
لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه لان
يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء
الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع
الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والا حنث لان الاتيان صلح
السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم اتك حتى اتغدى عندك
كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل اصلا فلا يصلح غاية للاتيان
ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه واذا كان
كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم اتك فاتغدى
عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر كذا قال فخر الاسلام
واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ~~عقيب الاتيان~~ ثم
تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله ~~بقوله~~
غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
من الاتيان بان يأتيه وقتا اخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ
والاشتمال لما انه نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا ثبت له فقيل

محله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز التأخير بعذر
لا بعد تراخيا طويلا فالكاف والفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه
والى لانتهاء الغاية وقد مر معناه فيحمل الى عليه اي على انتهاء الغاية
ان احتمله الصدر اي احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كاجلت
ما لي عليك الى شهر فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى الشهر الآن وان
لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تعلق الى بمحذوف دل الكلام عليه
ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر فان صدر الكلام و
هو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر
بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر
والا اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحمل الى على تأخير اي
تأخير صدر الكلام ان احتمله اي الصدر التأخير كانت طالق الى شهر
ولا ينوي التنجيز والتأخير فانه ينوي احدهما فذلك والا يقع بعد
مضي شهر فالاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر
يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة للموجود فلا بد منه الموجود
في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها اي
صدر الكلام الغاية تدخل اي الغاية في المغيا سواء قامت الغاية
بنفسها اي كانت بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمكة فانه غاية
وطرف لها في نفس الامر او لا اي لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم
دون الوجود كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد
تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في التيمم وقد
جعلت المرافق غاية لها في التكلم فتفيد الى اذا كان ما قبلها متناولا

للغاية

للغاية اسقاط ما وراءها اي وراء الغاية انه كما في وراءه شئ
يتم كالمرفق بخلاف الرأس في السمكة لان الغاية قبل التكلم تدخل
في المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه ولا شك
ان الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي لا يثبت بالشك والا اي
وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية
بنفسها كما في حائط البستان فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية
للبستان بحسب الوجود قبل التكلم او لا كالليل في قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه
ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل
غاية له في التكلم فتفيد الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد
الحكم الى الغاية لا دخولها في المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل
في المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك
ان الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي لا يثبت بالشك فان
قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب
القياس ولم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية بقوله تعالى الى
المسجد الاقصى الذي فانه مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل في
المغيا قلت عن الاول انه ما ذكر نحو معدود وعن الاول الثانية
الخمس في ذكر الغاية ادا الاقصى بذكر المغيا لانه مقام الاقصى
يقتضي عدة من المغيا لو قربى وعن الثاني انه دخوله في المغيا
ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض وللقاضي الامام ابي زيد
ههنا بحث في هو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط

لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب
لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص
مع الغاية نص واحد واجب. ثم ما يذكر تحقيق لما وضع لمجموع
القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معان مفردة لا لانه اعتبار
كل منهما منفردا (وفي للظرف) بان يشتمل ما قبلها اشتمالا زمانيا
او مكانيا فالزماني للمعاني والمكاني لها وللذوات حقيقتين نحو
صمت في يوم الاثنين وزيد او جلوسه في الدار او مجازيين نحو ما
الحال في دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب
او زيد في نعمة وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف
في الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر المشتمل نحو زيد في البلد
والصلوة في يوم الجمعة فلا فرق اثني عشر وسنتها بين الامامين
بين اثباتها وحذفها في عدم اقتضاء الاستيعاب لانه المختص
من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجوده
لم يشترط بدونه ايضا في ظرف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها
وفرق الامام ابو حنيفة رح بين اثباتها وحذفها بصحة نية الاخر
من الوقت في صورة الاثبات اي اثبات في مخصوص من هذه
السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة
المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي
تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق
بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت
طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق

قضاء ايضا

قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع
مع عدم المزاحم فانه قيل ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد
انه قال اذا قال امرك بيدك رمضان او غيره فهما سواء في الاستيعاب
وكذا غدا او في غد قلنا كون الاصل عدم الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب
بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه يستوجب الشروع والتفكر
من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح
لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة
سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك لما لا يخفى و
تقيد في اذا دخلت في المكان التنجيز بمعنى ان اضافة الطلاق مثلا
الى المكان لا تقيد بل تقع في الحال الا انه نسبته الى الامكنة سواء ولانه
موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق
في الدار تطلق حالا الا ان يقدر فعل كالدخول حتى يكون معناه
انت طالق في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شائع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا
حقيقة لانه كلام منها ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به وقيل
لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو ان كونه كالشرط هو الصحيح
اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لا مقارنا له كما سبق اولا
معاقبة بين الظرف والمظروف لانه من قضية الظرف الاحتواء على
المظروف بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة وهو
ينافي الشرطية واذا الا تعلق اجنبية فقيل لها انت طالق في نكاحك
فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط

طلقت كما تطلق في ان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل
الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت
طالق في مشية الله لان التعليق بها متعارف وهو مما يصح وصفه تعالى
بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد وتطلق بفي اي
بقوله انت طالق في علم الله اما لان المشهور استعماله في المعلوم فانت
طالق في معلوم الله تنجيز لان معلومه واقع او لانه لا يتصف تعالى
بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتي وفي القدرة روايتان يعني
اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع
كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال صاحب
الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله تعالى او في ارادته
او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع
الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال لان كلمة
في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال
فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة
غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه
بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية
والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده
فانه يصح ان يقال ان شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة
الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب
فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه
محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع

الطلاق في

الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة
بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا فسر قوله تعالى
فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى
قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري
بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى
المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه
الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا
فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع للمقارنة
سواء وصف به ما قبله او ما بعده فيقع طلقتان ثنتان في
انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا اي سواء
دخل بها او لا وقبل للتقديم فيقع طلقة واحدة في قوله انت
طالق واحدة قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام لغيرها اي لغير
الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالوحدة الاولى لان فاعل
الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للاخرى ويقع ثنتان بقبلها اي
بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية هنا قائمة
بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية واذا
وصفت الثانية بانها قبل الاولى وليس في وسعه تقديم الثانية
جعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع
في الحال فيثبت تصحيحا للكلام كما اذا قال انت طالق امس حيث
يقع حالا فيقعان معا بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير
الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها

واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة لا يقع الا واحدة
لما ذكر في قبل واحدة وعند للحضرة الحقيقية فيدل على الحفظ
لا اللزوم في الذمة فعندي الف وديعة لا دين الا اذا وصل
المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله
الاسلام اي في حكمه ومن كلمات الشرط عدها لانه بعضها
اسماء ان وهو اصل فيه اي في الشرط لانه لمحض الشرط
من غير ظرفية ونحوها اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون
اخرى وتدخل ان امر معدوم لكنه على خطر الوجود اي متردد
بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي
الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اي المنع او الحمل
المقصود ان في اليمين لا يتحقق في شيء منهما فالشرط في قول الزوج
لها ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اي موت
الزوج او الزوجة لانه التنجيز بوجود ثم تحصل الا عنده لانه
حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث
للفرار ولغيرها لا وفي موت الزوجة لا ميراث له لان الوقوع من
قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط
فيه ما يشترط الحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال
الجنون بعدما علق عاقلا فانه قبيل [illegible] ووقوعه بموته لكنه
ينبغي ان لا يقع بموتها لان التعليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق
بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل
الموت لانه من حكمه انه يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو لغة

لغة لانه لانتفاء الاول ففي لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما
مضى سيبقى انه لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لان بمعنى في قوله تعالى
ولو اعجبكم ولو كره الكافرون لكنك في قوله تعالى ان كنت
قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى
تدخل هو المروي في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنهما
وقد تدخل اللام في جوابه نحو لعتقت وقد لا تدخل نحو جعلناه
اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت
طالق يقع في الحال اي يقع لانه [illegible] دخلت الدار وانت طالق بالواو
ولولا في المنع كالاستثناء يعني انه لولا انه دل على امتناع الشيء
لوجود غيره جعل ما بعد فيه وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء
حتى قال محمد لا تطلق المرأة في قول الزوج لها انت طالق لولا دخولك
الدار اذ معناه انه عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار
ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه
موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل
في المستقبل كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس
يدعى جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط من غير ملاحظة
ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود
كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة
فتجمل وهو مختاره اي ابي حنيفة رح قال فخر الاسلام ولا يصح طريق
ابي حنيفة رح الا انه يثبت انها اذا قد يكون [illegible] بمعنى الشرط [illegible]
انه وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقوله

استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج انه اذا
هنا قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت
على امر متردد وهو اصابته الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها
فتكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول
وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد
حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لا شك في اصابة
المكاره ليوطن النفوس عليها او يجاب عنه بان العدول الى التنزيل
انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب
لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل
كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم
الاشتراك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان واذا عند البصريين
موضوع للظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال
ولكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط
وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه
على انه بدل من الليل وتستعمل ايضا للشرط بلا سقوط
الا سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج
وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء
بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة
آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه فقد تعين وتخصص بخلاف

متى

متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج
غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار الكلام
بتقييد حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل
الذي يأتيني فله كذا فلم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
اصلا وهو اما كونه للظرف فقط فقولهما اي الامامين في
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد
ما لم يمت احدهما اي احد الزوجين لان اذا كان عندهما مشتركة
بين الظرف والشرط فانه حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت
احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع
بالشك ويقع عنده كما في متى مثل متى لم اطلقك لانه اضاف
الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك
الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا في محضة للمجازاة فان دخول ما يحقق
معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى هذه مسلطة لجعلها الكلمة
التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فما هي
التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل
فجعلت ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة
ومتى للوقت اللازم المبهم فتفرع على كونه للوقت بقوله فتطلق
المرأة بادنى سكوت من الزوج في قوله انت طالق متى لم اطلقك
فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال
عن الايقاع لوجود الشرط وتفرع على كونه لازما بقوله ولا يسقط

حين المجازاة اي اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله ولا يدخل الا على خطر اي متردد بين الوجود والعدم ويجزم الفعل فانه كلا منهما اثر الابهام نحو متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام **ومثله منها** فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام **خاتمة** ستر المباحث الاتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوعي ما سبق ولكنه مما لابد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به **كيف** للسؤال عن الحال بمعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك وتستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فانه استفهام السؤال عن الحال انه يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام بعد ذكر كيف فجوابه محذوف والا اي وان لم يستقم السؤال لما ذكر كيف فيعتق العبد عند ابي حنيفة في قول المولى انت حر كيف شئت بلا تفويض الى مشيته اصلا لانه تفويض حال العتق بعد وقوعه اصله ولا مساغ لذلك فيلغو اصلا لان العتق لا كيفية له الا ان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما في الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة

وكونه

وكونه واحدا او اثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض الكيفية كالبينونة والغلظة والعدد والى مشيتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوعه في غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة وتفوض الكيفية الى مشيتها في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا اي نيتاهما فقد مر او الا اي وان لم يتفق النيتان فرجعية لان الكيفية لما فوضت اليها فانها لم ينو الزوج اعتبر مشيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نوياه وان اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين اعتبار نيتها فللتفويض اليها واعتبار نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وقالا فيهما لا يتاتى الاشارة اليه بانه لم يكن ما عيب يرجع كيف الى الاصل ويتقيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لانه حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل وثم يرجع اليه فيصح الى الغاية واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء من مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس فاذا شاء فكما قال ابو حنيفة واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته في كتاب كذا في الكشف وله اي لابي حنيفة ان الاستيصاف الذي معناه طلب الوصف لا يتصور

الا بعد وجود الاصل كما في الثاني بعون كيف صبر كره بعدما
فقلت فصل صبر فتأى عن كيف واذا كانت للاستيصاف
يستدعي وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل المشية
قضية للاستيصاف لكن يثبت اوصافه ضرورة انه
اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد تدخل على موجود
فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض بعض
الاصل او اوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت
وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني
قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض
الاوصاف من تعرض للاصل وقوله افعل وطلقي لطلب الفعل
والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف
بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول
كيف فما قاله ابو حنيفة رح حقيقة الكلام وما قالا معنى
الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول هيهنا
اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير
له بلا ريبة فكيف يبطل ما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار
لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل
وحسبنا الله ونعم الوكيل وكم اسم موضوع للعدد المبهم
لم يقل للعدد الواقع كما قال الفخر لانه بالنظر الى الطلاق فقط
اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدود اتفاقا ففي
قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية لانه

العدد هو الواقع من الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق او التقدير
انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله
انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد
دخلت المشية على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف
كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت ولما لم يكن في كلامه
دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس ولما كانت هذه
الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها
واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان طابق فعلها ارادة
الزوج وغير يستعمل صفة للنكرة لكن يقع بينه وبين الا حيث
ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين
بوجهين الاول ان استعماله صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء والثاني
انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان
خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما
يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا افتى في قوله له علي درهم
غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي رفع غير يلزمه درهم تام لانه
صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلاثة الارباع
من الدرهم لانه استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو
ثلاثة ارباع درهم واما الصريح فهو اي لفظ ظهر المعنى المراد به
ظهورا بينا اي انكشف انكشافا بسبب كثرة الاستعمال
فخرج الخفي من الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك
هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة اليه لانه ما عدا الظاهر

من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد يوجد بقوله تعالى
لان الظهور فيه بيان والاول الصحيح حقيقة كان من ذلك الصريح
او مجازا فان المجاز بسبب الشهرة او ظهور قرينة يكون ظاهر
المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه
لوضوحه قام مقام معناه في ترتب الحكم بحيث صار المنظور
اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها
فصارت بحيث يثبت الحكم بها وجد ذكرت من نداء او وصف
او خبر سواء نوى او لم ينو فقط وقيد به لانه ان اريد صرف
الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت
طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء واما الكناية
فما ابهم لفظا استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار بحسب
الاستعمال بان يستعمله على قصده فانه قد يقصد لاغراض
صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف
يحصل باستعماله وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترط في
الصريح لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما
والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا فان
الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف بعد ان من الكناية
اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا وقال الشافعي
لا يقع به الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها
رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه
واجيب عنه بانا لا نسلم ان الكناية انما تطلق عليها مجازا لانه

معانيها

معانيها غير مستترة لكنها سميت كنايات الكناية عن جهة الابهام
فيما يتصل بهذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد
الا ان محل البينونة مع الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر البينونة
فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول
ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق بائنا
بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت
طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا وكما رد عليه انه ان اريد
ان مضموناتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا اليأس في الكناية
واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد
ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بابهام جهة
المحل مع انها مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت وتسمية
الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات
عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل
عن الوقوف بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في
انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها كما مر يعني ان ما ذكره
الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق
وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها ويتميز عن غيرها بالنية

او دلالة الحال فتتعين تلك الالفاظ بالقرينة البينونة
لا الطلاق الرجعي الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت
واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ
عن قطع الوصلة اما الاول فلانه حقيقة الامر بالحساب ويحتمل
ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي عليك او اعتدي
من النكاح فان نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه
الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء
كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل
الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز
استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق
معقب للرجعة واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطي وطلب
الولد وان يكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك
يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدي يأتي ههنا
واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرئت
واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به
انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة
عندي ليس معي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر
فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة
واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها اي الكناية
وجوب العمل بها بالنية كما في حال الرضا او دلالة الحال كما في المذاكرة

الطلاق

قيل العبارة في اللغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اي فسرتها اطلقت على الالفاظ الدالة على المعاني لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستتر

الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان
عدم اثبات ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف
بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب
الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست
انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل
لو قذف رجل رجلا فقال اخر هو كما قلت يحد مع انه ليس
بصريح قلنا كاف التشبيه تفيد العموم عندنا في محل يقبله
وهذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاول
ولما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام
التقسيم الرابع فقال واما الدال بعبارته لا بد قبل الشروع
في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ
المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه
او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او
متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة
الموجبة بالنظر الى الاخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور
لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية
ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا
لم يكن متأخرا واما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك
لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك عني بالف
او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال في واسأل القرية او صحة
صدقا كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطأ والنسيان

والاول متفق بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور
المتقدمين ~~وعند بعض المتأخرين~~ وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومقدرا صح
ولذا قالوا يعم منهما الا ايا البر بحاسبات ... الذي
وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال
الملك لصحة اطلاق المعتبر على العين الثالثة ان اللازم المتأخر
للحكم قد يكون بواسطة مناط ذلك الحكم وعلته ذاتيا وقد
يكون بها فذلك ان ... ما مفهوم لغة اي لا يتوقف
فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف عليها كجاري القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم
المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه
منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم
عقليا كان او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح
والخفاء وان لم يكن الخفاء فيه المقطعية واما باعتبار
الاحكام الناشئة عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات
فنقول اما الدال بعبارته فهو ان اللفظ دل باحدى الدلالات
الثلث المطابقة والتضمن والالتزام على ما اي معنى سيق
ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى
ان معنى المسوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا
كالعدد في اية النكاح او غير اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم
من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سيق في مقابل
الظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى

جاز انه

جاز ان يكون بعض الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو
الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون
مقصودا اصليا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا
التي هي البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به
الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب
ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة
والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصد به اثبات ذلك
الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد
ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء
المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو
المعنى المطابقي له ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي فكذا
حال كون هذا الكلام من الزوج جوابا ارضاء لقولها تزوجت
على امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي
جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء ومثال
الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة
في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق
لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما
الدال بالاشارة فالدال بها اي باحدى الدلالات الثلث
على ما ليس السياق بمعنى كونه مقصودا اصليا فلانا في

كونه مقصودًا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم ذاتيًا من مفهوم
لا يكون بواسطة المناظر حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتًا بالإشارة
بل بالدلالة أو القياس أو متقدمًا محتاجًا إليه لصحة الإطلاق أي إطلاق
بعض المفردات على معناه إذ لو احتيج إليه لصحة الحكم أو صدقه يكون مقتضى
أو محذوفًا كما سبق مثال الدال بالمطابقة كآية التسوية فإنها
إشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال
الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي فكذا فإنه إشارة في طلاق
من بلة الطلاق أي طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة
فطلقها وأما كون اللازم فتضمن أحدهما الذاتي والآخر المحتاج
إليه لصحة الإطلاق أو ورثت للدال بالالتزام مثالين الأول نحو
قوله تعالى وعلى المولود له الآية فإنه إشارة في أن النسب
إلى الآباء وهو لازم للولادة لأجل الأب ومتأخر عنه ولا واسطة
بينهما فيكون لازمًا ذاتيًا لا جزء للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح
والثاني نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين فإنه إشارة في
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لأن الفقير لا يبعد اليد
عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئًا ومتقدم عليه لأنه
يجب زوال ملكهم أولًا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك
شيء لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشيخ في إطلاق
الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء
لاحتياجهم وانقطاع أطماعهم عن أموالهم بالكلية بقرينة
أنه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا والمراد السبيل

الشرعي لا الحسي وبقرينة إضافة الديار والأموال إليهم وضع تفيد
الملك قلت الأصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن النفس
المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن أموالهم و
الإضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لأن غاية ما يلزم من ذلك أن
يكون الديار والأموال ملكًا لهم حال إخراجهم وهو لا ينافي
فقرهم حال استحقاقهم سهام الغنيمة وهو المطلوب و
حكم الأول أي الدال بالعبارة أنه من حيث هو هو مع قطع
النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع حتى إذا كان الدال
بالعبارة عامًا خص منه البعض لا يفيد القطع كالأول مطلقًا
وكذا الثاني أي الدال بالإشارة من حيث هو هو يفيد القطع
كالأول مطلقًا أي من غير تفرقة بين إشارة وإشارة في
الأصح ذهب الإمام أبو زيد إلى أن الإشارة قسمان ما يكون
موجبًا للعلم قطعًا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبًا له
عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الإرادة بالكلام
وتبعه شمس الأئمة واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة
فخر الإسلام عليه وذهب سائر الأصوليين إلى أن الإشارة
من حيث هي هي كالعبارة لأن دلالة كل منهما لفظية وهي
تفيد القطع وما ذكروه في بعض الصور فإنما هو بسبب العوارض
فلا يقدح في قطعية الإشارة من حيث هي هي وحكم الأول
أيضًا أنه يرجح لانضمامها بالسوق على الثاني لانفكاكه عن السوق
إذا تعارضا فإن قوله عليه السلام في حق النساء تقعد إحداهن

في فوتها شطر دينها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي بعد
قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين فسيق
لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض
خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روي
ابو امامة الباهلي عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام
ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض
بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء
ولئن سلم فاكثر اعمار الامة ستون وربعها ايام الصبا وربعها
ايام الحيض في الاغلب فستون النصف في الصوم والصلوة
وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار
الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك
الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء
فلا يصلح سببا لنقصان دينهن قوله اي للدال باشارته
عموم كالدال بعبارته في الاصح حتى يحتمل التخصيص فان شمس الائمة قال ان الثابت
باشارة النص عند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان
معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة
اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب
بالنص ومثل هذا لا يبقى فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص
ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم
باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص

فكذلك

فكذلك الثابت باشارته قوله ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له خص منها اباحة الوطي للاب جارية ابنه وان
كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة
واما الدال بدلالة فما دل على الحكم لا بالذات بل بمناط
اي بواسطة علة حكم وقوله المفهوم صفة المناط اي
مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالرأي الموقوف
على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة فقوله بمناط حكمه
اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان الدال في
كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطته
يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فانطبق
الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا فلا تقل
لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان اف
اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار الحرمة بالتلفظ
بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء ولذا يفيد حكم هو
الحرمة فالظاهر ان الحرمة بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء
هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب
والشتم وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فيثبت الحرمة
فيهما ايضا بطريق الاولى فالنص فدل بمعناه الوضعي
حرمة التأفيف وبمعناه المفهوم حرمة الباقي ولذا اي ولانفهام
مناط الحكم بمجرد الرأي ثبت بها اي بدلالة النص الحدود
والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات

التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا باعتبار ذاته صاحب
الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام والى صلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا
كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة
مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يصلح لها زاجرا عنها
وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها في الحكم اثباتها
بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فانه مبناها
على المعنى الذي يفهمه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع
اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة
النص والقول الذي قاله بعض اصحاب الشافعي في بيان دلالة
النص قياس جلي لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة
بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب
والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه
اربعة اشار الى الاول بقوله لان المنصوص فيها قد يكون
جزءا من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل
على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه بخلاف القياس
فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لا بقاء الاصل
هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقها الا بصفة
الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا
ممتنع في القياس للاجماع واشار الى الثاني بقوله ولثبوتها
اي الدلالة قبل ان القياس شرع فانه كل احد يعلم من نقل

لاف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء
شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها
لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات
شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب
القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله ولان الفرع
فيه اي القياس ادنى من الاصل وفيها مساو للاصل
او اعلى منه رتبة وقوله كل الى اخره ابتداء كلام لا تعلق
له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى فيكما احدهما جلي ان اتفق
على تعيين طريق مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه
ولا يخفى ان خفاه بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس
الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال
فمثال المساوي الجلي كفعل الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي
المنصوص نحو وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان
فان رسول الله صلعم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار
رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عم ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا
او صحابيا ونحو ذلك بل للجناية على صوم رمضان فيجب على غيره عند
وجود هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوي الخفي
نحو وقاعها اي وقاع المرأة في نهار رمضان الملحق بوقاعه اي
الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة
على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي لا تجب عليها لان المباشر
دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية قلنا تمكينها

من مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان
فاندفع ما قيل لا نم انه سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة
بينهما بل الجناية بالوقاع اتم وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى
الجلي كالضرب والشتم الملحقين بان افيف المنصوص في الحرمة
بواسطة الاذى للعلم بانه المقصود من الحكم المنصوص رفع الاذى
بخلافه فور الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فمدار الامر
العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى
من التافيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد
الموت من والله لا اضربه ولا يبر في لا ضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق
والعض من حلف لا يضربه لما هو لا يؤذيه ومثال الاعلى الخفي نحو
الاكل والشرب في نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص في ايجاب
الكفارة بواسطة المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو
كونه جناية على الصوم فان الامساك عن المفطرات الثلث اركانها
لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما اصوح الى الزاجر من لقلة الصبر عنهما
وكثرة الرغبة فيهما بسبب النهار وههنا مباحث تركناها
مخافة الاطناب **وحكمه** اما حكم الدال بدلالة النص من حيث هو
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع لاستناد الثابت
بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس
هو الصحيح لا ما قيل انه متعلق بالمنصوص الذي هو مراد الآمر ايجابه معلوما
قطعا فالدلالة قطعية كما في السرقة والتافيف والاقطعية كما في ايجاب
الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية بحوجها الى الاجتهاد لا يثبت

بها كفارة

بها كفارة لفظ الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم
الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها ثم قال وحاصله ان من
التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه اما الاعلى
فنوعان قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني
خفي ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه العلم في هذه المسائل
على فقيه متبحر في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون
مفهوما لغويا ومنها ما قطعيا صالحا لاثبات ما يندرئ بالشبهات
اجيب بما سلف ان معنى لغوية عدم توقف فهم مناطه على مقدمة
شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعية قطعية مفهومية لغة بالمعنى
المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطيته
ولا قطعية تعدي الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا
اقول فيه بحث اما اولا فلانه تقسيمه الى قطعي وظني غير مستقيم
لا عرفت ان عدم القطعية بحوجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه
مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها فانه
بهذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا
فلانه اذا تشكل المناطية او لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان
قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس
نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعا فانه تعدي الحكم الى
الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب
الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا يقال الظن من اختلافهم
في ان طريق فهم المناط الى الشيء يفضي مسئلة الظن في مورد حديث

الاعرابي من الاختلاف في انه طريق فهم المناط بعضهم الى انه
الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن انما نشأ من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو
في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان لا يترك
التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه
الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباه الاصل
لا ينافيها ايضا فان الشافعي قد اشتبه عليه قطعية العام قبل
التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ
عن الدليل لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها
احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره
غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم الدلالة وان كانت
مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند المعارضة
فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان في الاشارة
النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض
مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ
فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت
على الدلالة فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة
الى نفي القصاص ايضا اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه
والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق

لكنهم

لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع فقيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص
من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم وقيل
العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع
تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص علة
للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى
شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا
الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو محال واما الدال
بالاقتضاء الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسمي
المقتضي مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر فما دل على اللازم يتناول
الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة
المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة
شرعا خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره
فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب
اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم
الى ان المحذوف من باب المقتضي وفسروه بدلالة اللفظ على معنى
خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي لهذا
زيادة بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف فان
هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاقه
عبده له بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال
بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح وقيل
هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع او انما يحتاج

اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري
من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل
على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير حسن من جهة انه جعل عني متعلقا
باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لا صلة للبيع او لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل والباء
متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا
مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع يثبت
بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي
كما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأي البعض لا يستقيم
لان الصحة اللفظية غير الصحة الفقهية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا
لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى
تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان
الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان
الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق
سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا
عني قلنا هو وان اثبت البيع بطريق الضرورة فلا يثبت معه ما
مع البيع شروطا تحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها
فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرف
لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك

عني بغير

عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتسقط الهبة عن القبض وهو شرط كما
يسقط في البيع منه عن القبول وهو ركن فيه لكنا نقول انما يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض
في الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض وفي الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لا الآمر وهو ان الاقتضاء ثابت
يعني ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافا
لزفر فانه لا يقول بالاستدلال به بلا عموم حال من الضمير في ثابت
او صفة ذلك الاقتضاء اي ثابت بعدم عموم المقتضى على
لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام
تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم
خلافا للشافعي فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده
ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو
المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام
بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع
بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان
بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور و
المقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا
فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا
لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى
لان المقتضى اسم مفعول ضروري صير اليه تصحيحا للمنطوق
والضرورة تندفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه

على عدم الاصل بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم للفظ ان
مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه
العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عني بكذا يثبت بيع كل من
عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين
العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا وتلك انه نصرف الدليل
الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية فتبطل نية الثلث
في اعتدي للموطوءة هذا تفريع على عدم العموم وانما
بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا
كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلث فوق الضرورة
وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز و
تبطل ايضا نية الثلث في انت طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف
المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل النية وانما ذلك اي شرعي
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على ثبوت
تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر
الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل
لها لا يثبت لغة بل اقتضاء بناء على العموم وكذا ابطل نية الثلث في طلقتك
فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث
في الحال فكان ينبغي ان يلغو لا نفس الطلاق في الحال لكنه الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء
للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل

صيغ العقود توجب تغير الاخبارية الى الانشائية وما ذكرتم مبني
على الاخبارية قلت ليس معنى توجهها الى الانشائية انه لا يبقى جهة
الاخبارية اصلا والا لما يحمل حال ان يتيقن بها باخبارية بينها
او الكذب كقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث
لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها
كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه
الصيغ الحكم بنسبة خارجية [كما ورده التلويح] مثلا بعت لا يدل على بيع او غير
البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيها ان خاصة
الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع [بالخطئة]
من الحكم عليها باحدهما وثالثها انه لو كان طلقتك اخبارا لكان
ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر ورابعها
ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا
قصد الانشاء [اي المطلقة الرجعية] طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق
السابق بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي طلاقا ثم
غيرها يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب
الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون
كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق
اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو الجميع والاول الموجب
والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجز نية الثلث في المقتضي ههنا
الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق

وهذا الاباء في ابتنائه على عدم عموم المقتضي ايضا والتباين كالطلاق
فان البينونة انما تثبت به انما هو بطريق الاقتضاء الا ان بينهما
فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع
الملك فقط كما يحصل بالواحد والاثنين وغليظة وهي التي تفيد
انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت اذا تنوعت
البينونة الى النوعين صحت فيها نية الثلث لان اللفظ لما احتملها
كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق
البينونة تعين الادنى المتيقن واذا اوجبنا انقطاع الحل يثبت العدد
ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه
غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا
عن تنوعه بل يؤثر في نفي انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول
في المحل لا تتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير
متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في
التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره
لا يكون محتملا للطلاق فانه حينئذ يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة
والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منهما محتملا له نفسه وتبطل
كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك
نية تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار
فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فانها
باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول

كما اذا

كما اذا قال ان اكلت او لا اكل فنوى طعاما دون طعام فانها
باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال
عن الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل
فنوى حال قيامه وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية
او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور
انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي
والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع
اصلا قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على
المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار
المأكول [illegible] كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان
وزمان كما اذا نوى في [illegible] المذكور زمانا دون زمان
فانه لم تعتبر النية باطلة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي فوجه
انه منعه الاول ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد بان
الصور بان في صورة الاتفاق بخلاف الصور البقية فانه يقول
بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل
ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا الحنث بكل من الصور
وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان
والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ما
سبق ان عند [illegible] لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم
الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة
وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم

المقتضي لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو
قال ان خرجت فكذا او نوى السفر خاصة صدق ديانة و
وجهه صاحب الكشف بانه ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة
في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فحينئذ
يصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي الهيثم كالمساكنة
فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد
لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة
اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انها هي الكامل من الاطلاق
وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع الى مديد مختص
وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى الاول الكون في مكان بعينه
بعينه حيث لم تعمل نيته اصلا هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب
الكشف ولا ما ذهب اليه ابو الهيثم اما الاول فلما سيأتي
انه نفي الحقيقة بنافي اثبات بعض افراده وما ذكر في الجامع لم ينف
فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح
نية احدهما ديانة وان لم تصح قضاء لان فيه تخفيفا اما الثاني
فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد
الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت
احدهما الا اذا اظهر استثناء ما بقي بعد الاستثناء الاول
يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا آكل
اكلا ونوى اكلا دون اكل يعم كالمذكور آنفا من الفاعل والمفعول
وغير ذلك فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولا وردها

ان في

ان في هذه المسائل بحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير
ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل
جزء من جزئيات المصدر الفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من
الصور المذكورة لليمين لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات لا للعموم
المنافي للاقتضاء وهو نفي الحقيقة فان قلت لا شك في
صحة قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبزا وان اغتسلت
الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا
كوفية ولا اخرج الا مكانا كذا او زمانا كذا والاستثناء فرع
العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة
من قبيل المحذوف لا المقتضي والاستثناء قرينة المحذوف
فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي الحقيقة
فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها
واثباتها فلو نوى ماكولا دون ماكول او اكلا دون اكل
فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ
يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره
ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي
لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس
ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل
رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان او رجال
فاندفع ما ذكر في التلويح ان المعتمد قولنا لا آكل اكلا لتأكيد
وان التأكيد لتقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على

الماهية وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا
المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في
الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم
وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى
وقد ضم بعضهم قسما رابعا وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدا
والخبر وفعل الشرط ونحو مثل ان زيد قام وامثال ذلك
ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام
وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا
المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا ومضمرا
ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها
المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اي علامة المقتضى
ان يصح به المذكور اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور
شرعا اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر
قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل
على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة
وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام
هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وقد ذكر هنا لزيادة التوضيح وشرطه اي المقتضى
ان لا يلغى المذكور عند ظهوره اي ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة
في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل

في تو

في توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح
به بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه
عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غايته
ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب
ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام
مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها
فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق
النكاح لانه عرضة الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضي
اعني قوله طلقها لو كلاما محضا بالطلاق وليس ذلك في وسع
الموكل فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه
ولم يشترط وجود ضده في غيره جعله شرطا لا علامة وشرطه
ايضا ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدر ادنى من المذكور او
مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلا
له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته بيدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد
لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لانها فروع الايمان
لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال العبد اعتق عبدك عني بكذا لا يثبت
الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لما من التصرفات
فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع وهو اي اقتضاء
النص كالدلالة في افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما في
الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضي مع حكمه حكم النص
بمنزلة الشراء اوجب الملك واوجب الملك العتق في القريب فصار الملك

بحكمه حكما للشيء اعتبارا لثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس
الا عند المعارضة فان دلالة النص ترجح عليه لثبوته بناء على اللغة
والضرورة بخلافه **فصل** لما فرغ من الاستدلالات
الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء
فقال استدل بوجوه الاولى منها ما ذكر فاسدة عندنا منها
مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في
الحكم اثباتا ونفيا ويسمى بدليل الخطاب وقد ذكروا له
شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته
فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم
موافقة لا مخالفة ومنها انه لا يكون خارجا مخرج الاغلب
المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون
الربائب في الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور
بخلافه ومنها انه لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة
خاصة بالمذكور مثل انه يسأل هل في الغنم السائمة زكوة
فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانا لمن له
السائمة لا المعلوفة ومنها انه لا يكون لجهالة المخاطب بانه لا يعلم
وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول
الرسول في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي
الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها انه لا يكون لدفع توهم
التخصيص بالاجتهاد ولولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم
زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص

الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة
زكوة لئلا تخصص قال الآمدي وبالجملة لو لم يظهر سبب من
الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل
يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا
وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فبنقل
يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل
وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين
ان لو ثبت يثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق
الآحاد واذ الآحاد متعارضة فلا تفيد القطع لانها انما تفيده
اذا سلمت عن المعارضة بمثلها وقد اختلف ائمة اللغة في
كل نوع من انواع المفهوم ولم يعد الا انكاره واللغة لا تثبت
بالشك ولا متواتر اذ شرطه يحصل العلم او طمانينة القطع
والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة
اصلا فقيل في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم ان
الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل احدهما عليه الا على
الا لو افقه رفيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه
كيف ولو ادعاه يبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل
المنطوق وقد يرد مفهوم المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب
وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث
الغسل الذي سيأتي او العلم نحو زيد موجود وممن قال به الجمهور
وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار

[illegible]

عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو من يجامع بلا انزال من قوله
عليه السلام الماء من الماء اي الغسل بسبب المني وهم من اهل
فلو لا ان التنصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك
قلت بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من
التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهي اللام في الماء وبمعنى انه كل فرد من افراد
غسل الجنابة ثابت من وجود المني بعينه وبه ورد الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
وهو ان عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة
بل قد يثبت عيانا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في التقاء
الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه
كالسفر والنوم والنوع الثاني مفهوم الصفة لا يراد بها النعت
بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان
والمكان وغيرها متفاوتة وقال به الشافعي ومالك في احد والاشعري
لانه قول الفقهاء الحنفية فضلاء يقول الشافعي فعنه فلو لا ان
التقييد يدل على نفي الحكم عما سواه لما نقلوا القول فقد وقع العبارة
في الاحكام والمختصر وغيرهما كذا او نقل الاصحاب يقال قول
الفقهاء ان فيه فضلاء نفي الحنفية لانه نقل الشافعي فيه
لا يصلح مستدلا لجواز ان يكون النقل لا عنه وهم ذلك وايضا الالزام
في نفي الحنفية حيث يلزم منا الاقرار بعد الانكار قلنا لا نسلم
الملازمة بل النوع اما لتركهم على الاحتمال او تفريح غيرهم بانه قائل
بالفضل او لنقلهم البعض لفهم المتقدمين لافادة النفي عن الغير فقد

مطلب مفهوم الصفة

ذلك

ذلك النفي في الصورة المذكورة فينتفي عنه انه يذكر عبارة يتوهم
منها بعض ان ليس نفي الفصل عنهم او لانه فهم من الجملة ولو من
القرائن وفي المقام المخصوص والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو
اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة
لانه صفة معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري
وعبد الجبار من المعتزلة وابن سريج فان قيل لانه عدمه
اما عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا
ما ذكرتم انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن
بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان
يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء
شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل
والنوع الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط العدم
دليل تخصيص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل
به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانه لو كان الغاية اي فوقه والا لا يكون
غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم
ما قبلها لا يكون الغاية غاية وهو خلاف الواقع قلنا الكلام
في الا في نفسه لا في ما بعده يعني سلمنا ان ما بعد الغاية
لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية غاية لكن النزاع لم يقع فيه اذ
لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع
في نفس الغاية كما هو غيبوبة الشمس ونفس المرفق واعترض على
هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو

مطلب مفهوم الشرط

مطلب مفهوم الغاية

مذكور لم يصح عده من المفهوم الآخر كونه مذكورا لا بيانا في عد حكمه
من المفهوم كما في الاستثناء وانما بيانا فيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا
لحكم ما قبل الآخر وهذا اي مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة
فان صاحب البديع هو عدنا منه قبيل الاشارة لا المفهوم
ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والترجيح
انه مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء
فانه يفيد حكما للمستثنى خلافا لحكم المستثنى منه عند الجمهور وفيه
واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل
فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو الا كونه
دالا على ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام المدح
فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب كما في تمام التحقيق
انه شك الدلالة والنوع السادس مفهوم انما ذهب
القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في
الحصر وانه احتمل التأكيد لقوله عليه السلام انما الولاء
لمن اعتق وقوله انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم
صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق قلنا هو اي الحصر الثابت
اللام عموم الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل
بنية وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض الولاء
ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فانه قبل اللام مجرد الخ
عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل
الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز

الاشتراكية

مفهوم الاستثناء

مفهوم انما

الاشتراكية في الاضافة البيانية قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا
اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة
بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل الولاء له لا يقال
هذا انما يتم لو تغاير الولاءان بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا
يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له
اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او
بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجود
لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين
كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لعمرو غيرها
لغيره على تقدير الاشتراك والنوع السابع مفهوم العدد
وانما افاد التخصيص لا التعميم بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره
يبطل نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة
قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو بعلة لا سيما اذا كانت
مفهومة لغة اذ اثبت بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق
لانه اي لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك
ان عدم التعرض لشيء ليس تعرضا لعدمه والمذهب ان القول
بمفهوم العدد والقول بنفيه مردود بما نحن فيه فقول صاحب
الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب في معنى الكلب العقور
في انه يبدأ بالاذى وكذا قولهم الفقمق غير مستثنى لانه لا يبتدئ
بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب قياس الشافعي
السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد

ناظر الى القول بمفهوم العدد

مفهوم العدد

[illegible] والنقصان [illegible] العقد
على قوله [illegible] النكاح
والطلاق [illegible]
والعفو [illegible] والنذر
من الاسقاطات [illegible]
كالسبب [illegible]

روت عائشة رضي الله عنها خمس
من الدواب كلهن فواسق
يقتلن في الحل والحرم الغراب
والحداة والعقرب و
الفارة والكلب العقور

ناظر الى المذهبين والنوع الثاني من مفهوم الحصر ويراد به عرفا
النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند
والمسند اليه والمراد به هنا بعض انواعه وهو ان يعرف المسند
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل
ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره
مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب وصديقي خالد
ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء
ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح
المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد
الا انه اعتبار ائمة الاصول لا غاير اعتبار غيرهم فانهم انما يبحثون
عن احوال التركيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف
المقامات والاعتبارات لم يجدوا ما اختاروه وانما اختاره
بعض قائلا اذ لولاه اي لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص وانه
باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه
العالم فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم
لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما
بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته
فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس فلا
صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد

مفهوم الحصر

تخصيصه

تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد فهو معين وما ذلك الا بجعله
للمعهود وضعف بمعنى الكامل المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب
ونوى به وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموسوم
بانه زيد فلئن اللازم من الدليل الذي ذكر هو المبالغة وهي
غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب ومنها اي ومن
الوجوه الفاسدة ما قيل الواو في النظم توجب المساواة
في الحكم يعني ان عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل
على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا قال به
بعض اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او الجملتين نافية
او مثبتة يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا ترى انه
الثاني فيه اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر يثبت
الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف
قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل انه لا يجب الزكوة على
الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم للاشتراك
الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم فان المقتضي
للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه
فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه (او يستقل) ولا يشرك غيره ولانه
في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة
في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة فقد
عدمت الضرورة في الثانية لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دائرة

كالشيخ ابن الحطاب [illegible]

لانها
وان يا لزكوة على الصبي
عبادة محضة والصبي ليس
من اهلها لعدم العقل الا انه
الغوا انه تقتضي عدم الوجوب
فذهب الى ذلك البعض لحق
وذهبه باطل

مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة
باعتبار افادتها ركن الاولى فيه وناقصة باعتبار افتقارها
اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق و
عبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان
كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل انه
غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز اذ ذكر شرطا له على حدة
فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح
لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبر العبد فقيد لو ذكره
مع الاول علما افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وعمرة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل
على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعمرة طالق
يتعلق طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عمرة تطلق
واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعمرة كان كافيا
في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني
دل على ان مراده دون خبر الاول فخبر الاول لم يصلح للثاني تعلق ايضا
بالشرط اقول عطف او بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة
محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كلها تابع
باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة في شرح
واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف
ومنها ان من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه

مطلب خصوص السبب لا ينافي العموم عندنا

ان

ان قصر العام اصطلاحا كان او لغويا على سبب وروده او سبب
وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي قصره عليه ولانه قد اشتهر
من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
واسباب خاصة بلا قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا
على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي و
مالك باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من
اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين
ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصصه
من خصصه اولا لانه اي لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه
اي السبب بالاجتهاد ولانه نسبة العام الى جميع الافراد على
السوية فلما جاز تخصيص فرد كان بالاجتهاد وبعد تخصيصه بما يصلح
للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم
يكن لنقله اي نقل السبب فائدة فانه اذا عم السبب وغيره كان
نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق
الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفي مثله
عند الشارع قلنا عن الاول يجوز دخول البعض من الافراد في الحكم
قطعا يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة
قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك
الافراد وقلنا عن الثاني الفائدة من نقل السبب لا ينحصر فيما

مضاف الى المفعول

وذلك لا يجوز لانه اجتهاد في مقابلة النص والعام قطعي وتخصيص بالظني ابتداء لا يجوز وبعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز ولهذا اشار الى الجواب بقوله فلما جاز الخ

خصوص الحكم به بل قد يكون لنفس معرفة اسباب نزول
الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة وقلنا
عن انا نثبت المطابقة انما هي الكشف لا المساواة ففي معنى
مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه
وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة
في العموم والخصوص **ومنها** ان من الوجوه الفاسدة تخصيص
العام بغرض المتكلم لان المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب
بناؤه اي بناء كلامه في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه و
جعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح
او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم قلنا
هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي من غير موجب
يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد
ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف
بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب
العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان
المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللغة واعتبار الغرض
اعتبار بنوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام
ومنها ان من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد
مطلقا اي سواء اقتضى القياس او لا كما ذهب اليه بعض
الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة
او ان اقتضى القياس كما ذهب اليه بعض من الشافعية لان

القيد

القيد لكونه وصفا زائدا يجري مجرى الشرط فان انتفاءه
يوجب انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفي في المنصوص
بالنص ولما كان النفي مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب
القيد النفي في نظيره اي نظير المنصوص ايضا بطريق القياس
قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول
ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل هو تعدية للعدم
الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في المفهوم
والثاني ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص
المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه
قياس في مقابلة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت
الحكم في المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت
بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل
المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات
فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع
بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى
قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
انه لا يدل على احدهما بالتعيين وقيل للخصم ان يقول المعترض عن
وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم
وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد
او غيره اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة

يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل
على شايع في جنسه ونسبه والشيوعي يكون لمدلول حصة
محتملة لحصص كثيرة ونسبه المعترض في حواشي شرح المختصر
الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فح لا يجوز ان يكون
المعتبر في وجوب القيد لانه ينافي الشيوع بالمعنى
المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص
كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس
فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل

ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان
وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل
به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم
وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل
الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق
وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول
اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو
دأبه في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ
من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق
بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان
لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه عبروا
كونه اظهار انتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى
انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره

من النصوص

من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار المراد
بكلام سابق فليس بشامل لها وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام
له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران الاول قول
فخر الاسلام وغيره ان المناسب ان هذه الحجج بجملتها
تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المراد
هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان
في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الثالث مثل البيان للاحكام
ابتداء لما صح الحصر لكن الثالث لا يجب ان يكون كلاما والثاني
يخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع
عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيجيء
ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء كان بالقول او الفعل
او السكوت لا يقال يخرج به بيان التغيير اذ لا اظهار فيه لانا
نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه
الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل له اي للبيان تعلق ما
به اي بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها قولا كان ذلك البيان او فعلا واما كون القول بيانا
ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على
كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال البيان عليه الصلوة والسلام
الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل

اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم دليل بيانية اي بيانية الفعل لانه
هو البيان وكذا امامة جبرائيل عليه السلام فانه عليه السلام
بين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام بالفعل حيث
امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله عليه السلام
قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين او وقتين فبين له
المواقيت بالفعل ولان البيان عبارة عن اظهار المراد و
لا شك ان الفعل ادل من القول على المراد لان دلالة
الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول
وضعية يجري فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى
انه عليه السلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما
رأوه حلق بنفسه حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل
فقيل الفعل لا يكون بيانا لانه يطول اي يكون اطول من القول
فيثبت في البيان اي لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان
تعجيله وانه غير جائز قلنا لا نم ان الفعل اطول من القول اذ قد
يطول البيان به اي بالقول طولا اكثر مما اي من الطول الذي
يحصل بالفعل كهيآت الركعتين فانها لو بينت بالقول ربما
استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان ولو سلم
ان الفعل اطول من القول فلا تأخير اي لا نم لزوم تأخير البيان
للشروع فيه اي الفعل بعد الامكان يعني ان تأخير البيان
انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به

دلالة الفعلية اقوى من القولية

وقد شرع

وقد شرع فيه واشتغل به الا انه استدعى زمانا طال ومثله
لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فارتحل الى البصرة في
سير شهر حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا
بالفور ولو سلم لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا
بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه فلاختيار
اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان
تأخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة
ولا شك انه لم يتأخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء
توضيحه ان شاء الله تعالى فاذا ورد اي قول وفعل صالحا للبيان
بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف عليه السلام
بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخلو
اما ان يعرف السابق او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل
فهو البيان لحصوله به واللاحق تأكيد للسابق وان جهل السابق
فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين وان اختلفا اي القول
والفعل كما طاف بعد نزول الاية طوافين وامر بطواف واحد
فالقول اي فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على
الفعل او لا والفعل ندب له اي للنبي عم ان فعله على طريق الندب
او واجب عليه على وجه يخصه ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا
عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما وهو اي البيان
على ما اختاره المحققون خمسة بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل
وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة
الجنس الى نوعه او من قبيل اضافة كعلم الطب تحقيقا

مطلب البيان خمسة

العام الى الخاص والخامس من اضافة الشيء الى سببه الى ما يحصل بسببه ضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون بيانا بالمعنى اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان التغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما والثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول يشكل الحصر ببيان المجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما في المفسر فحينئذ يدخل البيانان العبارات في بيان التفسير

الاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما قطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال البريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بالهمة او احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فانه قبله كان يحتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا الا انه كان يحتمل بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اولا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت ؟ وقال عنيت المعنى الشرعي والثاني بيان التفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص بيان المجمل والمشترك بالذكر في كتب الاصول ... بيان النبي عليه السلام قوله تعالى

اقيموا الصلوة

اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى واتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه السلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل اصل الكلام حتى يكون الواقع بها بائنا

والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اي صدر الكلام باظهار المراد منه كذلك القدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يجب بذلك اللفظ فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعي فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه العموم بيانه تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاد الايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الى حادثة فلان الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار

والايجاب عند وجوده وكان من بيان التغيير كالاستثناء وان
بينهما فرق بطريق اخر كما سيجيء واما النسخ فانه وان لم يكن
تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية
مدة الحكم فمن بيان التبديل للجهتين والصفة نحو اكرم بني
تميم الطوال فيخرج القصار والحال الملحق بها والغاية نحو اكرمهم
الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان
هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا
حصر فيها لوجود غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا
كما اذا قال ان تزوجت فطالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان
كلمت فلانا ان شاء الله تعالى وان عطف الشرطية الثانية
على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى
في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تأخير بيان
التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة
دون التغيير فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير
البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف
المحال وما روي عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية
الخيطين قبل نزول من الفجر بتقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم
ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت
الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع
في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع

في غيره

في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا
العام مخصوص او سيخصص وجوزوا تأخير التفصيل بعد
قران البيان الاجمالي ولكنا نعتقد جوازه
اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير وامتناعه
في بيان التغيير مطلقا وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان
العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم
منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما
اصلا لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان
علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه يحمل على بيان ما اشكل عليه
عليه السلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح
ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد
غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير بمعنى التفسير بالاولى
ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه
ولو جاز تأخيره لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا
بل قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترطوا الاتصال في بيان
التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي فانه عنده
بيان محض فيجوز تأخيره استدل بوجوه ثلاثة الاول
ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء
وغيرها ثم خص منها صفراء وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني
انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك الا من سبق عليه القول [illegible] ابنه وغيره

ثم خص بقوله ليس من اهلك الان لت انه تعالى قال انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن
الزبعرى قال للرسول صلى الله عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم
قال اليهود تعبد عزيرا والنصارى تعبد المسيح
وبنو مليح تعبد الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى
والملائكة وتجب رد هذه الوجوه وان الرد الاول
بقوله وبيان القوة تقييد للمطلق لا التخصيص للعام وفيه
الكلام فيكون نسخا لما ثبت ان تقييد المطلق نسخ
فلا يقدر التراخي بل يلزمه والرد الثاني بقوله والاهل
لم يتناول ابن نوح لان المراد الاهل ايمانا ولا شك
ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه
متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك
فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول
منقطعا ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون
المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله
الا من سبق عليه القول لان الاستثناء يكون متصلا
فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وفي معنى قوله تعالى
انه ليس من اهلك اي ليس من اهلك الذين لم يسبق عليه
القول فالاضافة للعهد والرد الثالث بقوله وما
في قوله تعالى انكم وما تعبدون لم يتناول عزيرا وعيسى

والملائكة

والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن
الزبعرى تعنتا بالمجاز والتغليب لا انه خص بقوله ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى الاية لا انهم يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا
والملائكة خصوا تخصيصا متراخيا حتى يلزم جواز
تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير واما التخصيص فقصر
العام على بعض متناوله لم يقل بعض افراده ليتناول
الجمع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك
فانه وان كان يسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون
مغيرا مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا
تعريفه مستقل خرج به الاستثناء والشرط ونحوها مما مر
فان شيئا منها ليس تخصيصا في الاصطلاح موصول
للعام في النزول والورود حقيقة وهو ظاهر او حكما للجهل
بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج
به المفصول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل
وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق
على ما سبق وانما جاز لخروج الواجب عن نحو الله خالق كل
شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته
فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا
لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا
الواجب تأخر صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ
ظاهر لان النسخ سواء بيان امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل

بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة
يعني ان العادة اذا اختصت بشيء ولم يتوقع من انواع شيء ولا
اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان تحلف لا يأكل رأسا
يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير
وقيل لا تخصيص وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا
ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وهذا
هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام ويجوز ايضا
بنقصان بعض الافراد فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر
نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او زيادته كالفاكهة
لا يقع على العنب لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء
بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا واثبات
ببين عدم دخوله ظنا فلا يسع تخصيص العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يثبت كونه حجة من عدم دخول
بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض
من وجه او لكونه صارفا والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص
ولو بوجه ولا الاجماع لانه زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص
مع التراخي وانه وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول
التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب
اي للكتاب خلافا للبعض لكن عند القاضي ابي بكر وامام
الحرمين اذا علم انه متأخر او لو علم تقدمه نسخ العام ولو
جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما

في ذلك

في ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا انفصل الخاص المتأخر
اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجز
تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك
يخصص بالخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص بالكتاب
للسنة كقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء والسنة من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بالسنة
بالسنة لهما اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب
فعندنا اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال
المخصص بعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة
اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب
واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها نسخها
العام وان علم تراخيها فتنسخ العام في قدر ما تناولاه
واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم
ان السنة كما يأتي ان شاء الله تعالى تثبت بالحديث
والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل و
التقرير ايضا اما الاول فكالوصال بالصوم بعد النهي عنه و
اما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم
وهذا من اقسام بيان الضرورة واما الاستثناء فلفظ
الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع
ولذا قسم اليه فقيل منفصل انه منع ذلك الاستثناء
بعض ما تناوله صدر الكلام احترازا عن الاستثناء المستغرق

عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه
اي حكم صدر الكلام وانما قال انه منع ولم يقل انه اخراج كما في
عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه
حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه
من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج
المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في بالا واخواتها
متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض
ما تناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل
استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا
صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رح ويطرح قيمة المستثنى
من المستثنى منه ولم يتناوله الصدر لانه خارج قلنا القياس
انه لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد
معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا
والعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك وهو
اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا يعني انه استخراج صورة
وبيان معنى كان المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث تسعمائة وخمسين
سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه خال كان في
فلا يتصور في الاخبار عن الخارج لاستلزامه التنافي في العدد
كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه ليس
ذلك عمدا الا انه لو ذلك خطأ لم منه بناء على ترك التروي

ولذا وجب

ولذا وجب الكفارة وان فرع حمله على المنقطع قلنا لا نم
صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضي للعدول
عنه فانه مثل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا
قلنا هو شاهد لا مثال فان قيل الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع قد
انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو عن الدهري
ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد في نفي الآلهة
سواه اذا لم يحكم بثبوته ولا اجماع عليه اي على انه من النفي
اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد
الاثبات بعد النفي بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي
كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود
لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود
ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا
في الجواب عن الثاني مرادهم اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم
الاستثناء من النفي اثبات عدم النفي وبالعكس اي مرادهم بالنفي
في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا
للخاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما
فمعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع اخر من اهل اللغة على انه
تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه
ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما صريحا
قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنتهية للوجود بالعدم وبالعكس

لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشائية فوق المفهوم
فكيف يصح انكاره بعد الاعتراف بها وشرطه اي الاستثناء
ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا
لانه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي ولذا اي
لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف
استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة بانه يوكل بالخصومة
غير جائز الاقرار او على انه لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على
الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا
لا يختص بمجلس الحكم فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح
استثناؤه وجوزه محمد اما لان ولاية ابائه بعموم المجاز وهو
الجواب مطلقا اذ المهاجر شرعا كالمهجور عادة لكنه لما كان الاستثناء
تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لان فائدة
الاقرار بيانه لا اثباته وانها الخصومة فيصح بيانه تغييرا موصولا
ومفصولا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته
وكذا الانكار يعني انه على الخلاف ايضا لكنه على الطريق الاول
لمحمد لانه مجاز بان جعل لهما لا عين شيء منهما فصح استثناء
احدهما لا على الثاني اذ لم يعمل بالحقيقة بوجه ولا يصح عند
ابي يوسف لا لدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة
فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سبق في الاصح
احترازا عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه
او مجاز يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الباقي

نحو انت

نحو انت طالق ثلثا الا ثنتين خلافا لابي يوسف
هو يقول ان الاستثناء بيان فانه من قال جاءني القوم
الا فلانا كان بيانا للذين لم يجيئوا بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق
في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء
كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى
شيء يصير متكلما به لا الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدي
كذا الا عبيدي او بالمساوي ومن فهو مما نحو امائي كذا الا مماليكي
فانه كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لم يبق
شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقي فبقي الكلام الاول
كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي احرار
الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال
الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى
بما يخرجه عن المساواة بحوله على ثلثة الا ثنتين الا اثنين
حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين في درجة الاثبات
لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في درجة النفي لكونها في محل
الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة
الا اثنين اذا استثني من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان
فيجمعها مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا تعقب
الاستثناء الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة
الاخيرة لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها
محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضها بالاستثناء

مثلوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمحقق المتبقي
اولى بالاعتبار وان فعي صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع
كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعاً بالصيغة ينصرف اليه
بالاتفاق فكذا هذا قلنا لان المتخ واو مطلقا لجواز ان يكون
للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فانه
قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى
واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة
ولا تفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده
منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب
يقبل شهادته عنده والاستثناء المنقطع ان لم يكن كذلك
ان لم يمنع بعض ما تناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد
فيه بعد التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين
لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو ما جاءني القوم
الا حمارا الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما
زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف ما جاءني زيد الا ان
الجوهر الفرد موجود واما التعليق فيمنع العلية ويلزمه منع
الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع
الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت
لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا لمنعه العلية لانه داخل
عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر
من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فالمضمون

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم

الشرطية

الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان
داخلا على العلة يمنعها عن اتصالها بمحلها وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي يتوقف على ثلثة امور
الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما انه بانعدام
الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر
فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فانه قبل ما لم يتصل بالمحل
كان ينبغي ان لا ينعقد كما اذا قال لاجنبية انت طالق فلما كان
مرجع الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا
لصلاحيته انه يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط الابد
الموقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
واذا كان التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان
وجود الشرط لانها لا توجد بدونه فجاز اي اذا كان زمان العلة
هو زمان الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات
كالطلاق والعتاق ونحو ذلك بالملك بانه قال لاجنبية ان
تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بانه قال
لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا
لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة
لا مطلقا فحين وجود الملك هو الشرط وجد العلة بزوال مانعها
وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا التعليق لكان
الحكم ثابتا في الحال ولا يؤثر التعليق في قوله انت طالق
بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر انه

كقولنا بعت واشتريت فانه كل واحد منهما له صلاحية فانه يصير سببا للبيع اذا انضم اليه الشرط الا ... منه

ان التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع
والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا انعقد
السبب وتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق
القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط
بل في حكمه وهو السقوط فان اللفظ انما يكون علة باعتبار
مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يحصل
علته بمجرد وجود اللفظ واما شرط الخيار فانما دخل
على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر
لانه يؤدي الى القمار وكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا
لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن له
الخيرة له فكان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله
داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا
على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله
عليهما واما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط
لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة
الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم
فيتحقق السبب وجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع
واذا لم يكن مانعا للعلية فزمانها اي العلية زمان التعليق
فلم يجز اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق
بالملك لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف

فلما وجد

فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه اي مبنى
النزاع بيننا وبينهم ان فيما انه المعلق بالشرط عندهم
الايقاع اي ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان
المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا
ينعقد اللفظ علة وان المعلق عندنا الوقوع اي وقوع الطلاق
والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من
انعقاد اللفظ علة والحنث ان اما اولا فلانه من حلف لا يعتق
لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة
لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان
الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء
وقد ذكر صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية
ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال
حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء
فانشائية وعند اهل النظر انه مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء
جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قد رد بان ما ذهب
اليه المنطقيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد
بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف
وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول و
مسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط

مبحث في بيان تحقيق الجملة الشرطية

الرد ... الذي ذهب اليه السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول وشرح المفتاح

والجزاء وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته نحو ان شاء الله وان شاء
الملك وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال لحكم الكلام عند
ابي يوسف فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة
الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر
التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال
ولكن عرضة الوجود لثبوته عند وجود الشرط ولا طريق
للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام
اصلا وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته تعليق لحكم الكلام عند
محمد نظرا الى صيغة الشرط ويرد من العكس ايضا وثمرة الخلاف
تظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله
انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق فلان ابطال
فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند
من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر
حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه
اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدي حر كذا ثم قال لها
انت طالق ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا
يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا
فيحنث اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة
والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بالشرط متعارف وغير متعارف
يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه
التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا يصح واذا دخل

الشرط

الشرط على الشرط بان يذكر او لا عاطف بينهما يقدم الشرط المؤخر
ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء تأخر الجزاء عن
الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت
حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى لو كلم ثم دخل عتق وان
دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا
لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول
لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الاول لان الشرط الاول
يلغو ولا يليق كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير
فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء
للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان
كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرطا
انعقاد اليمين والدخول شرطا لانحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد
اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا وجد
شرط قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين
كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره
ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد
والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى
لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللها اي الشرطين الجزاء اي دخل
الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اي لانعقاد
اليمين وكان الشرط الثاني شرطا للانحلال اي انحلال اليمين
فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة

قبل الكلام وان نوى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي
بعده لان الشرط انما لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا
للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام
المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون
لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين
فاذا تكلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين
فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق
واذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو عبده حر وامرأته
طالق وعليه حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لانه
حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كان
الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة
عليها فيكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين
الاستثناء فانه حقه التأخر واذا تقدمها اي الشرط الجمل
المتعاطفة يتعلق اي تلك الجمل به اي بالشرط الثلاث المذكورة
واذا توسطت اي المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين
نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان
كلمت فلانا ولا نية له تضم الجملة الوسطى الى الجملة الاولى في
التعلق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق
فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء
الثالث لانه فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء
لا اذا قدم الاولى اي اولى الجمل الواقعة حكما عليه اي الشرط

يعني اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه
الحج ان دخلت الدار فاذا تكلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب
بدخول الدار ولا يفهم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم
ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط
الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال
امرأته طالق ان كلم فلانا وعبده حر ان كلم فلانا ولو جعل
متعلقا بالشرط الاخير يبقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى
بخلاف الاولى فانه ليس ثمة ضرورة الى ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج
الزيادة وتغيير نظم الكلام والرابع بيان ضرورة اي بيان يقع
للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع يتضح
بما لم يوضع له اي للتوضيح منه بما هو في حكم المنطوق للزوم منه
كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فانه بيان نصيب احد
الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة
الى البيان بانه يدل عليه اي كون السكوت بيانا حال المتكلم
اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لا ان المتكلم بالفعل فانه
السكوت ينافيه كسكوت النبي عن تغيير ما يعاينه من قول
او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل
مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها
وما كان من مشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها
ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام
ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة

البدل في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين
او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في زوجته اي المغرور روي ان رجلا
من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب
ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن
ضمان منافعها ومنفعة الولد فجعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تتقوم بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم
والموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة
وهو جاهل بما هو واجب له كذا افاد شمس الائمة وسكوت البكر
البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي
الرغبة في الرجال وسكوت الناكل فانه جعل بيانا لثبوت
الحق عليه واقرارا به لحاجة الى نفي الناكل وهي انه امتنع عما
لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع
على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه
الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة
ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا
في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد
علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحاجة الشفيع وهي
ان العادة تقتضي بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر
الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة

عليها

عليها دل على الاقرار والتسليم وسكوت المولى حين
رأى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحاجة المولى
وهي ان العادة ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف عبده حين
يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك النهي علم انه راض بما صنع
وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا
يخفى على ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار
الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر
جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعي المائة
مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف
لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكن استحسنا
بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف والمميز
عليه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حين استثقلوا
ذكره في الوجه ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف
كلا على عدد واذا كان مقدرا لانه يثبت في الذمة في عامة
المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له علي مائة وثوب
فضلا عن نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيها ولان
المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل
بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف
المعطوف المعطوف عليه اذا صلح لها في المقدار وبيان تبديل
وهو النسخ ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله و
شرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه

وهو لغة التبديل واصطلاحاً ان يدل على خلاف حكم شرعي
دليل شرعي متراخ عنه يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا
فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل في الاباحة
الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانشاء والاذهاب عن القلوب
بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود
تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام
اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة ومسها على الجنب ونحوه
وخرج دلالة عدم الاهلية لها بالموت والجنون على عدمه
متراخ خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك الا انه رفع مطلقا
والنسخ يعم بالنظر اليه وهذا التعريف اولى من تعريف ابن
الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لانه صدق كل
منهما باعتبار دون اخر فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق
بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء

المبحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر
مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فطالما انه يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل واما اذا
اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح
باختلاف الاوقات وعلم الخبير العليم به وان كان غيبا عنا
كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة
بالغة لا يدركها كما في الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان
الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا في شرع ادم عليه السلام

ثم نسخ

ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع
ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام
ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام
ثم حرم في سائر الشرائع فان قيل كل منها رفع للاباحة
الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى
في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتهم
تقرير منهم فكانت احكاما شرعية خلافا لغير العيسوية
من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا واخرى نقلا
اما الاولى فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء او لا
لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال قلنا ان اريد
بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء
وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها
واما الثانية فلنقلهم عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته
وعن التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
قلنا لا نسلم انه قوله وانه متواتر ولا نسلم انه ثابت في التورية
المنزل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة
لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك
لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة و
انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق في
الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني ولم يرد بانكار
وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم وذلك

لان الظاهر من اراد من الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص
لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرائع التي قبله
بشريعة محمد عليه السلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في التورية
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام
واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا الى الثاني لا يكون الثاني
ناسخا قلنا لا نم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت
احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه مغيرا او مقررا او مبدلا
للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم
منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه
الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة
المتن من اللطف ما لا يخفى **المبحث الثالث** في محل النسخ
ومحله حكم احترز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب وجهل بخلاف
الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام
شرعي يخرج به الاحكام ~~الاصلية المتعلقة~~ العقلية والحسية
فانها لا تقبل النسخ فرعي يخرج به الاحكام الاصلية المتعلقة
بالعقائد لم يلحقه اي ذلك الحكم توقيت احترازا عن الموقت
ولا تأبيد اي دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا
كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لا توقيتا فقيد الحكم
صفة توقيت وتأبيد نصا نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فانه يحتمله

المبحث الثالث

لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو ما اي الامر الذي لا يكون من
التوقيت والتأبيد قيدا للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا
ابدا او الى كذا فان الفعل يدل بمادته والوجوب انما يستفاد
من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة
فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم
الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما لان ان
يكون التوقيت والتأبيد قيدا للحكم ظاهر الا ان نحو
الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع
اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب يحتمل ان يكون ظرفا للصوم
فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال
الابعد لا عندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم
ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده
بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو صم غدا فانه قبله او نسخ
اليوم ولنا انه لو ورد النسخ على الصوم الدائم والموقت
بجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى
وجوبه مستلزمة لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيبين دوام الصوم
ونسخ وجوبه منافاة لانه ينتفي كل لازم للملزوم فيكون
مبطلا للنصوصية التأبيدية كما في تأبيد الوجوب بعينه **المبحث**
الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل
اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند
المعتزلة والصيرفي من اصحاب الشافعي والجصاص وابي زيد منا التمكن

مطلب شرط النسخ

من الفعل ايضا وسواء يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان
يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكون ما يسع جزءا منه
فكل من النسخ قبل حضور وقته او بعده وقبل مضي ذلك
القدر في محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب
والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما في انزال
المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل
قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم
عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء
مدته فلو نسخ قبله كان بداء لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد
على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي عم وهو
الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج
بمعنى الاسراء الى المسجد لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء
والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون
حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين الكتاب
والسنة بمعنى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام
الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث والثاني نحو
قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ولا اختلاف في صحة هذين القسمين وخالف البعض في
المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول

خالف

خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست من
لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
الحديث وهو يدل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى
قال قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل و
الجواب عن الاول ان طعن الطاعن به كيف وانه في نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل
من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله وعن الثاني ان
المراد والله تعالى اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة
او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القران وعن الثالث
ان السنة ايضا من لدنه تعالى لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم
يثبت على الخطأ وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه
مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا
ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق
الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا
ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله فان خالفه
فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم
قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ
به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ
به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل

لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالرأي انتهى الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع
فكان المراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ
ان الاجماع ... عن سند ... عليهم فظهر بعد يلزم اجماعهم على الخطأ او لا مع لزوم كونه على خلاف
النص وهو غير منعقد ...

مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا وحي عنده
تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا منه
عليه السلام وعلى الثاني بوجهين الاول انه مطعنة للطاعنين
كما سبق والثاني انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق
في الاول عن الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ
ولو سلم فالنسخ بيان لمدة الحكم ولو سلم فيدل على ان
النبي مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع
لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد
رسول الله عليه السلام لكفايته في عهده ولا نسخ بعده
واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله عنه
فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا القياس يعني لا ينسخ
ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة
نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والعرف
في عهده بالنصوص ثم وجد القياس وان نسخ الحكم الاول
بغيره ان نسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق
وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين واهل الظاهر
فانهم قالوا الجواب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى نأت
بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب
ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى
الاشق كما يجوز ان يكون على عكسه وسمعا انه كان عليه الصيام

مطلب استدارة اهل قبا

كانه في

كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم
حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان
الحرمة اشق من الاباحة ولا ينسخ المتواتر كتابا كان او سنة
بالآحاد لان المظنون لا يبطل القاطع واما استدارة اهل
قبا الى مكة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت
المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام
ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء منادية عليه السلام
بحضرته في مثله قرينة صادقة فالناسخ والمنسوخ كلاهما
قطعيان وقيل انه ثبت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما
النسخ في بقائه حال حيوته وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لان
احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان
وينسخ بالمشهور لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد
كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز
بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ ما ثبت
بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف
في نسخ احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان
متغايران فيجوز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت
الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان
حكم الاصل ملزوم كحرمة التأفيف والضرب فرفع اللازم
يستلزم رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى
بدونه قلنا التبعية في الدلالة والفهم لا في ذات الحكم والمرتفع

في النسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز
نسخ الأصل بدونه أي بدون أن يثبت بالدلالة لا العكس
وهو نسخ أن يثبت بالدلالة دون الأصل لأنك قد عرفت
أن حكم الأصل ملزوم لتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم
يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعني إذا
نسخ حكم القياس لا يبقى حكم فرعه لأن نسخه يوجب إلغاء علية
علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع يعرف
أن نسخ بأن رجح بأن يعلم أنه نصا فإن بلا النسخية منافع
عن نص قابل للمنسوخية وتنصيص الرسول بناسخية من نحا
كهذا ناسخ أو دلالة لحديث كنت نهيتكم أو تنصيص الصحابة
خلافا لمن لا يرى التمسك وإذا لم يعرف أن نسخ فالتوقف
أن الحكم هو التوقف لا التخيير تحاطيا لأنه ربه رفع حكمهما واحدهما
حتى قطعنا المبحث السادس في المنسوخ والمنسوخ منه أي من
الكتاب أربعة لأنه إما التلاوة والحكم المستفاد منها معا
كالصحف السابقة فإنها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها قال
الله تعالى إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى ولم يبق
منها تلاوة ولا حكم أو أحدهما إما التلاوة فقط أو الحكم وقد
منعهما البعض لأن النص وسيلة إلى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته
كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وأن الحكم لا يثبت إلا به
فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل
والتسبب بعينها في الابتداء لا البقاء وأن النسخ بالنظر إلى البقاء وهما

مطلب المنسوخ

في الصورتين

في الصورتين في الابتداء والبقاء قلنا أولا جوازه من حيث
أن للفظ أحكاما مقصودة كالإعجاز وجواز الصلوة والثواب
بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم
المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة وثانيا
وقوعه فالتلاوة كما روي عن عمر رضي الله عنه كان فيما أنزل الشيخ
والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وبرادهما عن
المحصن والمحصنة لأن الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة
والحكم فقط كنسخ ابتداء الزواني بالبيوت وإمساكهن في البيوت
والاعتداد بالحول والوصية للوالدين ونحو ذلك أو وصف الحكم
وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء اعلم أن العلماء اتفقوا
على أن الزيادة على النص إن كانت عبادة مستقلة بنفسها
كزيادة وجوب الصوم والزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون الحكم
المزيد عليه لأنها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير وكذا إن لم تكن الزيادة
منافية بعد عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف
مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط
أو زيادة الجزء أما زيادة الشرط فإنها ترفع إجزاء الأصل
وإجزاء الأصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول اللام
كما سبق في مباحث الأمر وأما زيادة فإنما تكون بثلاثة أمور
الأول التخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا
ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة
بعد ما كان الواجب أحد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك

احد مقتضى الامتثال والثالث بايجاب شيء زائد فان زيادة
صفة رفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي
كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال
الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك
وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل
الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو توقفه على شيء اولى ليس بنسخ
لانه مستند الى العدم الاصلي فان الشافعي قال زيادة الشرط
والجزء ليست نسخ بل هي بيان محض لان الزيادة على الاصل
ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له فكيف
يتحدان وفي حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة
وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد
بالف واخر بالف وخمسمائة قلنا لا نم ان الزيادة على الاصل
تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع
الاجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك في بعض اخر
لا يكون تقريرا للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة
نسخا عندنا فلا يزاد بخبر الواحد والقياس المفيدين
للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمأنينة
الظن خلافا للشافعي فانها لما كانت عنده بيانا
محضا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام
فلا يزاد التغريب على الجلد والنية بقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله

عليه السلام

عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى وبقوله عليه السلام لا يقبل
الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه
ايضا ولا الولاء اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما
ذهب اليه مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه
او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على
آية الوضوء متعلق بلا يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي
الجواز على اي وجه كان ففي زيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم
الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص
ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما تثبت بالنص لا بالخبر لان التيمم ينبئ
عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد فاعترض بانه انما يستقيم
لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة
عن قصد التعبد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام
لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب
ان الاصل في الشرط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى
بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد اليها وقد يلاحظ فيها
جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية كالوضوء
من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك
الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا لكن لما

وقع التيمم جزاء الشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله
فتيمموا صعيدا اعلم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد
فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بدلالة
القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ
عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يراد الاعم
عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه
السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
الكلام على اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق لان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو
باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة
بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به
واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا
فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود
حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا
يلزم اعادة الجنب والحائض والطواف منكوسا واذا
ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا
نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة
يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز
بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة
المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة كما ينجبر نقصان
الصلوة بالسجدة ولو سلم ففي حق العدد وابتداء الفعل

لامطلق

مطلب وجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة

لامطلق اما الاول فلانه باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل
العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له الا انه
لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد
ههنا الكيفية اجماعا فلا اجماع بقي الاجمال واما الثاني فلانه
لابد لتحقق الحركة وتعيين الواجب شرعا منه فالمراد وكذا
اعتبر تعيين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء
بيانا له فليتأمل ولا الفاتحة ولا التعديل اي تعديل
الاركان الصلوة على الصلوة كما ذهب اليه الاولان فعلا
بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والثاني فعلا
وابو يوسف بقوله عليه السلام لاعرابي اخف صلوته قم
فصل فانك لم تصل فرضا حاصله كل ما ذكر من النية الى التعديل
لم يقبل على اية الصلوة لانها مجملة بخبر الواحد متعلق بلا يزاد
فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة في كفارة اليمين
بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم تلزم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الركنية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه
بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم
على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب
عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بزيادة
التي منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة

مطلب وحي ظاهر

والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه
يأثم تاركها عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء
حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن
جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط
الغير الذي يجب به الصلوة ولا بمعنى انه اثم المصلي لتركه
مع جواز صلوته والا لكان واجب الصلوة واقتضى سهوه
جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء
الوعيد على النقص عن الثلث وهذا النية اباح لم يجعل
في الوضوء واجبا

الركن الثاني فيما يختص بالسنة

لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع
في المباحث المختصة بالسنة وهي اي السنة ما صدر عن النبي
عليه السلام من قول ويختص اي العرف المنقول الى النبي عليه السلام
بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية او فعل
عطف على قول وهو ظ او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا
صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه
ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي
احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه عليه السلام نوعان
الاول ظاهر وهو ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع
عليه السلام سمع النبي من ملك يتيقنه اي يعلم ذلك الملك
يقينا مبلغا من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه
السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن وان

ما اشار

مطلب وحي باطن

ما اشار اليه بقوله او وضح له اي للرسول بالاشارة اي
اشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح
القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله ولاح لقلبه يقينا بالهام
الله تعالى قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اي
الهاما بان اراه الله بنوره كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك
الله والكل من الاقسام الثلثة من النبي عليه السلام حجة
على الكل من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام الاولياء
فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثاني باطن وهو ما ينال
بالاجتهاد والتأمل في حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا
كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص
والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره و
لان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله
ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه
لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم عدم
القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول
ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن الا وحي
يوحيه الله تعالى اليه سماه لغيره لكنه اذا كان متعبدا
بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى
وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز
بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني انه اجتهاده

لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال
كالإجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثاني أن الحقيقة
إنما يجوز لو جاز القرار على الخطأ فلما لم يجز لم يجز وجوزه قوم
مطلقا كمالك والشافعي وعامة أهل الحديث وهو مذهب
أبي يوسف من أصحابنا واستدلوا بوجوه الأول أن الاجتهاد
واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا الآية ووقوعه
من غيره من الأنبياء كداود وسليمان عليهما السلام
حيث روي أن غنم قوم أفسدت زرع جماعة فتحاكموا
عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال
سليمان وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين
فقال أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها
وأولادها وأصوافها والحرث إلى أربابها ليقوموا عليه
حتى يعود كهيئته يوم أفسدت ثم يترادان فقال داود عليه
السلام القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك فإذا وقع
من غيره يقع منه أيضا إذ لا قائل بالفصل الثاني أنه عالم بعلل
النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة التي
يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والثالث أنه شاور الصحابة
في كثير من الأمور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك إلا التوقيف
الوجوه وتخيير الرأي إذ لو كانت لتطييب قلوبهم فإنه لم يعمل برأيهم
كان ذلك إيذاء واستهزاء لا تطييبا وإن عمل فلا شك
أن رأيه أقوى فإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه أولى

لانه اقوى

لأنه أقوى قلت هذه الوجوه إنما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول
بها كما سيأتي التحقيق لا مطلقا والنزاع فيه والحق عندنا أنه
عليه السلام ينتظر الأول يعني الوحي الظاهر فقد رجاء يرجو نزوله
إلى بعد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله ويخاف
الفوت في الحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد ولأن الأول أصل
في حقه والثاني خلف ولا يصار إلى الخلف إلا بعد العجز عن الأصل
كما في وجود الماء فعليه أن يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع
رجاؤه والأول يعني الوحي الظاهر أولى لاحتمال الثاني يعني
الاجتهاد الخطأ وإن لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لأنا
أمرنا باتباعه في الأحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين
بالاتباع في الخطأ والأمة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لأدلة
الإجماع والمختار أن الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك
لم أذنت لهم فإنه يدل على أنه أخطأ في الإذن لهم لكنه لا يحتمل القرار
على الخطأ بل ينبه عليه في الحال كما ذكرنا أنه يؤدي إلى إلزام الأمة باتباع
الخطأ فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع
العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ على أنا لا نم أنه يؤدي
إلى الأمر باتباع الخطأ بل باتباع العمل بالاجتهاد والذي هو صواب
عملا كما هو مذهب المخطئة أو صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة
فالأشبه أن استمراره على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل
الإصابة في اجتهاده يقينا فإنه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه

علم انه صواب فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده
بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته
فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عليه السلام
اخبار الكائنات وفيه ابحاث البحث الاول في كيفية
اتصاله اي القول بالنبي عليه السلام وهو اي اتصاله به بوجوه
ثلثة لانه اما كامل ان كانت الرواة لذلك القول في كل
قرن من القرون المعتبرة وهي القرن الاول والثاني والثالث
قوما لا يجوز العقل تواطئهم اي توافقهم على الكذب
عادة وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي كعدم تجويزه
ذلك ليس لاشتراط علمهم كل واحد ولا للعدم احصاء عدد
المتواتر بما ولا لعدالتهم وكانت بما اما كثرتهم لحصول العلم
الضروري وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند
انحصارهم وكونهم كاخبار الكوفة عن موت ملكهم واجتماعهم
كاخبار الحاج عن واقعة صدتهم ويسمى هذا القسم الكامل
الاتصال المتواتر لتتابع رواته واحدا بعد واحد وهو اي المتواتر
يفيد اليقين فيكون جاحده من الشرعيات كنقل القرآن والصلوات
الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة
ونحو ذلك فالسمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن
وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل فانه سفيه لا يعرف
خلقته كما هو دينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية
المنكرة للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين

بالوجدان

مطلب خبر متواتر

بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان
خلافا للكعبي وابي حسين البصري وامام الحرمين لهم اولا انه
يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن
محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا
لعلم ضرورية لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب عن
الاول انا لا نم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان
الترتيب لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها
وعن الثاني انا لا نم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم
من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلا نم انه لازم
الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط الملزوم واما
فيه اي في ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت الرواة
لذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن
الثاني وهو زمان التابعين والقرن الثالث وهو زمان
تبع التابعين لا في القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا
كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقي
العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول ويسمى هذا
الكامل معنى فقط المشهور وهو اي المشهور يفيد طمانينة
الظن وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته
فان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله
كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة
بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي

مطلب خبر مشهور

وان كان ظنا فاطمينان هو رجحان جانب الظن بحيث يكاد
يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون
النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه احادا الاصل
بسبب شهرته الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل واما فيه شبهة
صورة ومعنى انه لم تكن الرواة كذلك اي فوق ما لا يجوز العقل
تواطئهم على الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم
في الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر
او يشتهر وهو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بان الظن
معتبرة في الفقه في المنقول وسيأتي بيانها بالكتاب
وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وله توجيهان الاول امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو
الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا التحضيض
الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا او الطائفة تتناول
الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني
ان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب
الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة
فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ
الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر
بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام
سلمة في الهدايا وقد ارسل في هدايا الملوك على ايديهم

مطلب خبر واحد

وغير ذلك

وغير ذلك والاجماع فان الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به في وقايع لا تحصى من غير
ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك
لا باخبار الاحاد حتى يدور والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة
للتهمة بالتجاذب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا
المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجب العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة
كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها
عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق
لكون الكذب محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب
العمل كما في القياس بل اولى اذ لا شبهة في الاصل هنا بل في طريق الوصول
وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب
طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي
الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم وهو العمل
لا نم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت
بالادلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد
يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون
بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الاية بذلك المعنى المبحث الثاني في
شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته وهي اربعة
الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتي في بيان

مطلب شرائط الراوي

الاصلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر الواحد المعتوه والصبي
اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كاهل التمييز ربما
لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام
وهو تحقيق الايمان لكن الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان
الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وبتبعية الابوين او الدار والثاني
كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق
تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه
البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول
الا ان يظهر اماراته كما صدقه بالحاجة للحديث ولذا افاد محمد
في صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حتى ادركت
تبين من زوجها بل لان التبع فانه قد اشترط التفصيل حرجا
ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو التصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب والاقرار به اي
باللسان ولو اجمالا وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضي
الكذب لانه وان صح حيث الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين
تعصبا فيرد قوله في اموره والشرط الثالث الضبط وهو
مجموع معان اربعة الاول حق السماع اي سماع الكلام كما يحق
بان لا يفوت منه شيء والثاني فهم المعنى للكلام على سبيل
الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام
معناه ليس بشرط اذ المعتبر في صحة نظمه العجز المتعلق به احكام
مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل المجهود وفرغ

مطلب الضبط

حفظ

حفظ لفظ السنة كان حجة والثالث حفظ اللفظ بانواع
الوسع والرابع المراقبة اي الثبات على الحفظ الى حين الاداء مع
ان ذكر تغيبه ولم يرها اصلا للتبليغ فقصر في شيء منها لم يرو
بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما شرط الضبط لانه طرف
الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال
السهو وهو نوعان ظاهر وباطن وظاهره ضبط معناه اي الكلام
لغة وهو الشرط ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة
حجة وان وافق الكتاب وباطنه ضبطه اي ضبط معنى الكلام
فقها اي من حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل ولهذا
قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به والشرط
الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها
كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك
البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل لما تغني عن المعاصي وكامل وليس
حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج
وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت
العدالة هيئة خفية نصب لها علامات من اجتناب امور اربعة
وان لم يحصنه لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة
الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة
على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال

مطلب العدالة

في الوزن والكيل

على ذلك كالعب بالحمام والاجتماع مع الأراذل والأكل والبول على الطريق ونحو ذلك فإن من يرتكب هذه الأشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود

البحث الثالث

في بيان حال الراوي وهو إن عرف بالرواية وشهر بها فإن كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله عليهم أجمعين تقبل الرواية منه مطلقا أي سواء وافق القياس أو خالفه وروي عن مالك أن القياس مقدم عليه ورد بأنه يقين بأصله وإنما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الأصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يحتمل أن يكون لخصوصيته أثر وفي الفرع مانع وإلا أي وإن لم يكن فقيها كأبي هريرة وأنس رضه فتقبل روايته إن لم يوافق الحديث الذي رواه قياسا أصلا حتى إن وافق قياسا وخالف آخر تقبل وذلك لأن النقل بالمعنى كان فاشيا فيهم فإذا قصر فقه الراوي لم يؤمن أن يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى أبو هريرة رضه أنه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر وجه كون الحديث مخالفا للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم

عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل فيكون هذا الحديث ناسخا على ما عرفته للكتاب والسنة والإجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لأن البائع إنما رضي بحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وإن لم يعرف الراوي إلا بحديث أو حديثين فإن لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بها أي بروايته في القرون الثلاثة الأول لأن الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام إن وافقته أي روايته القياس ليضاف الحكم إلى النص ولذا جوز أبو ح الحكم بظاهر العدالة لأنه في القرون الثلاث لا بعدها أي بعد تلك القرون فإن الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية وإن ظهر حديثه فيهم أي في السلف فإن قبلوها أي السلف روايته بأن رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه أو لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية فإن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير وكذا يقبل حديثه إن اختلفوا فيه بأن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلقا بل إن وافق

حديثه قياساً كحديث معقل بن سنان في بروع مات
عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه
السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضي
الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة
ومسروق وغيرهم فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فإن
الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل
الشافعي لمخالفته القياس عنده وإن ردوا أي السلف
روايته ردت روايته كما روت فاطمة بنت قيس أنه عليه السلام
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثاً فرده
عمر وغيره من الصحابة رضي الله تعالى عنهم البحث الرابع في بيان
الانقطاع اعلم أن انقطاع الحديث عن رسول الله صلعم نوعان
الأول ظاهر وهو الإرسال وهو لغة خلاف التقييد وفي
اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي
اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول
وإن ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل أن يقول من لم يعاصر
أبا هريرة قال أبو هريرة سموه منقطعاً وإن ترك أكثر من
واحدة سموه معضلاً والكل يسمى مرسلاً عندنا وهو
أربعة أقسام الأول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن
الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل
من وجه والمسند من آخر ويقبل مرسل الصحابي بالإجماع لأنه
محمول على السماع ويقبل مرسل القرنين أي الثاني والثالث

عندنا أما

عندنا أما أولاً فلأن الثقات من التابعين أرسلوا وقبل منهم
فكان إجماعاً على قبوله حتى قال البعض رد المرسل بدعة حدثت
بعد المائتين وأما ثانياً فلأن المروي عنه لو لم يكن عدلاً لكان
قطع الإسناد والموهم بسماعه عن عدل تدليساً وأهل القرنين
لا يتهمون بذلك وأما ثالثاً فلأن الكلام في إرسال من لو أسند
إلى غيره لا يظن به الكذب فلأن لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة
الوعيد أولى ولذا قلنا إنه فوق المسند خلافاً للشافعي
هو يقول أولاً إن جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات أولى
وثانياً أنه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا إذ لا تأثير للزمان
وثالثاً أنه لو جاز لم يكن في الإسناد فائدة فكان ذكره إجماعاً
على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الأول أن الثقة لا يتهم
بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثني
الثقة صحت روايته وعن الثاني أنا لا نم الملازمة في الثقة أولاً لأن الملازمة
أن الشهادة بالعدالة في القرنين أو الجريان العادة بالإرسال
بلا دراية أصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث أنا لا نم الملازمة
فمن فوائده معرفة مراتب الثقة للترجيح واختلف المشايخ
فيمن دونهما أي قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم
منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الأدلة وقال بعضهم
منهم ابن أبان لا يقبل لأنه زمان فشو الفسق وتغير عادة الأول
إلا أن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن
الحسن والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر يقبل عند من يقبل

المرسل واما ما لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع
الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل وقال انه حقيقة الارسال تمنع القبول
فقبله لانه يمنع ايضا حتى طاه وقبله عامتهم لان المرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق وقال هذا
قال في التوضيح وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا والنوع الثاني
باطل وهو اما بنقصان في انه قيل لانتفاء الشرائط المذكورة في
البحث الثاني واما بالمعارضة للاقوى اي بكونه معارضا لدليل
اقوى منه من نحو الحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت
قيس ان رسول الله عليه السلام لم يفرض نفقة لها ولا سكنى
وقد طلقت ثلث للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم الاية (في سورة الطلاق) اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى
من وجدكم يحمل عنده على قراءة ابن مسعود رضه انفقوا عليهن من
وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع
فكيف يرد الحديث بمعارضتها قلنا القراءة الشاذة ما لم
تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في اول
الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا
حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث القضاء
بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لانه
تعريف المبتدا بلام الجنس الاستغراق يفيد الحصر وتعارضا

لا اصل

لا اصل يحتمل دلالة وهو فيما اذا اشتهر الحديث بين الصحابة والبلوى
العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة
المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا
به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه
اوذا اعرض عنه الاصحاب فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم
عنه عند اختلافهم الى الراي ينبئ دليل انقطاعه ووجود معارض
اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة الشرح
اخصر من عبارة القوم ههنا البحث الخامس في الطعن اعلم ان
الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سابقة اقسام
اما الاول فلانه انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي
الجازم او المتردد او بالتاويل والثاني بالفعل اما العمل بخلافه قبل
الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه
واما الثاني فلانه اما من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما
من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او
يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة او
بالعصبية والعداوة فتسعة وبيان الاقسام واحكامها على التفصيل
وهو ان الطعن اما من المروي عنه فيعتبرها اي نفي المروي عنه بكذب
احدهما قطعا لكنه لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان
اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل روايته كل
منهما في غير ذلك الحديث وتردده اي تردد المروي عنه سواء
نفى ولم يصر عليه وقال لا ادري ونحوه يعني اذا روي عنه

حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام
وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف ترده
بوجه واختاره الكرخي والبيجاني وصاحب الميزان و
قال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم لا يترك ولاحمد
روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري عن عروة عن
عائشة رضه انه عليه السلام قال ايما امرأة الحديث وقد ترد
فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر مشايخنا و
الشافعي الى انه لا عبرة بتاويله والمعتبر ظهور متنه قال
الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته
وقيل يحمل على تاويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة
فيصلح للترجيح ولغيره الى تاويله لغير الظاهر كتعيين بعض
معاني المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات ذلك يجب من
المحتملات لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وعمله
اي المروي عنه بعدها اي الرواية عنه بخلافها يقينا بان
كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لما عمله يخرج للمروي لانه
محمول على وقوفه على نسخه او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه
باطلا سقطت روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله بخلاف
ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل لوقوف
على الحديث احسانا للظن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ
اي لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا
لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث

كالعمل

كالعمل بخلافه وقد مر حكمه والطعن اما من غيره اي غير الراوي عنه
فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه
فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على النسخ او عدم الوجوب
او الانتساخ مثل قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام اي حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون
لم يعملوا بها وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضه
حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال علي رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي من عمر كان سياسة لا عملا بالحديث
فلا بد فيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضه عن قسمة سواد العراق
بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما
فيتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة وان احتمل الخفا
فلا اي فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفا كحديث زيد بن خالد
الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لا سيما بين الصحابة وان
لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن من ائمة الحديث
فمجمله اي مجمل الطعن ومبهمه بقوله ان الحديث غير ثابت او مجروح
او متروك او روايه غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة بين
المسلمين للعقل والدين لا سيما في القرون الثلاثة ولان قبوله
يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضعف ففيه
اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح
لا متعصب جرح والا فلا فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا

بل مجتهد فيه لا يكون جرحاً كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه
في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط
ولو كان منهما بالعصبية كطعن الملحدين في اهل السنة لا يسمع

البحث السادس في محل الخبر اي ذاته التي ورد فيه
الخبر سواء كان خبر النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر
الواحد ولذا حصر المحل في النوعين والا فالاعتقاديات لا تثبت
باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين وهو انما محل الخبر اما حقوق
الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض او لا الزام فيه
اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام
الخمسة واحكامها فقال فالعبادات سواء كانت خالصة
مقصودة كانت كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك اولا
كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من
الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت
بخبر الواحد بالشرائط التي فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر
الفاسق والمستور فيها اما في العبادات لا تتفق بعض الشرائط
وانه قبل خبر صاحب الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته
بالتحري انما يشترط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة
امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل
حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يلزم خبرهما
ساقط الاعتبار فاوجب انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث

فانه

فانه قلما يحصل لهم العلم الا بالتعب فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة
او المستورين في الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر
مطلقا اما في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم
الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات روي عن
ابي يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع
على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة
كالرجم في حق غير ماعز وذهب الاكثرون واختاره الكرخي
انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدليل لان العقوبات تندرئ بها
وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها
بالبينة وان ثبت بدلالة النص فقطعي كما سبق وان ثبت
بخبر الواحد ليس بهذه المرتبة واما حقوق العباد ونوع باقي من
الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها
بخبر يكون في معنى الشهادة فيما فيه الزام محض كالبيع والاجارة
ونحوها يشترط فيه الولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا لم يمكن
عرفا لا يشترط كشهادة القابلة بشرائط الرواية التي سبقت
صيانة لحقوق العباد ولانه يجب معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد
والشهادة بحصول القطع من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات في الهدايا
والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد
ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد

والكافر لانه لا الزام فيه للضرورة اللازمة عنهما فان في اشتراط
العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث
الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا يتصدون لها
للمعاملات الخسيسة سيما الاصل الغير بخلاف الطهارة
والنجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي
لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط اما العدد او
العدالة عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا اي وان
لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد
او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل
والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل
والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين
وقالا هو اي القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه دون وجه
كالثاني من الاقسام الثلثة وهو لا الزام فيه اصلا لان الثالث
ايضا في باب المعاملات والضرورة مشتركة فكذا فيه العادة شبه
الالزام البحث السابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم
صدقه كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن
الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايتمار به قال الله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية

مطلب نفس الخبر

وحكمه اعتقاد

وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث
ما يحتمل امرين الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الاخر
لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه
وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول
يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا بينا
لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف
فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية
والرابع ما يترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة
للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه
وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا
اعتقاد بحقيته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع وله اي
لهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف
الاول طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول أهو
كما قرأته فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك والاول وهو ان
تقرأ على المحدث اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم
قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك
احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا
على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ
التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة
الا منه والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر اما
الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا

يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان
ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان
الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد
واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه
قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده
فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهما
كالخطاب فيه شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه السلام
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما
واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة
بهما [illegible] ورخصته
ان رخصة السماع بان لا يكون فيه سماع الاجازة وهو ان يقول
المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك
ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة وهو ان
يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا
كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي
عني هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة
بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا
للاجازة والمجاز له ان علم ما في الكتاب صحت الاجازة والا
فلا تصح قيل وفيه اشارة الى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم

المجاز له

المجاز له ما في الكتاب خلافا لابي يوسف كما له خلاف في كتاب
الحكمي حيث لم يشترط علم الشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل
لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق
لان ابا يوسف انما استحسن ذلك لاجل الضرورة فان الكتب
مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان
يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة
اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة
قبل العلم والطرف الثاني طرف الضبط وعزيمته الحفظ ان
حفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب
ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصته
الكتابة فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء خطه
هو او رجل معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة
وان كان في اول الزمان رخصة والا اي وان لم يكن متذكرا
فلا يكون حجة عند ابي حنيفة رح اصلا فلا يعمل به راوي الحديث
ولا قاض يجد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى
خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم
بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يعمل
في الحديث والسجل ان كان في يده للامن عن التزوير سواء
سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل
فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل
الاحاديث واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن

انه يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امن عن التزوير فيقبل
والا فلا وان لم يكن في يده فلا يقبل في السجل ولا يحل العمل
لان التزوير فيه غالب ولا في صك في يد الخصم لغلبة التزوير فيه
ايضا حينئذ اذا كان في يده ثاني ههنا بل يقبل في الحديث
اذا عرف ان كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط
في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى احد
بغيره ومحمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله في صك
معلوم ما جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب
ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة
للامر على الناس والطرف الثالث طرف الاداء وعزيمته
النقل ان ينقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه ورخصته
النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه
ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع
منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير
فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام
مخصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة الراوي لا يؤمن من الزيادة
والنقصان والجواب عنه اولا فان الاداء كما سمع ليس مقصورا
على نقل اللفظ لان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم
فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء لمن نقل
باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني
بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل

بالمعنى

بالمعنى انواع ففيما فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز
النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن فيها
الزيادة والنقصان اذا انتقلت بعبارة اخرى وفيه اي في
الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى
للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لا
في جوامع الكلم وهي ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله
عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى
ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للفقه واللغة
قال شمس الائمة والاصح عندنا انه لا يجوز لانه عليه السلام كان
مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم اي
خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل
مكلف بما في وسعه ولا في اقسام الخفي اما في الخفي والمشكل
فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل والراوي ليس بحجة
على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف
على معناهما والنقل بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان
الناقل مجتهدا اولا فصل في بيان حكم فعله عليه السلام
فعله القصدي قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة
النوم والسهو لا يصلح للاقتداء اي سوى الزلة وهي اسم لفعل
حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح
قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل

بخلاف المعصية فانها لا تقصد بعينه ولهذا عصم الانبياء
بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وانه لم تخل عن بيان اما
من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام
حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من
الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة
لا يصلح للاقتداء وسهو وفعل الطبع كالاكل والشرب فانه
مباح بالاتفاق وسهو بيان المجمل فانه تابع للمبين في
ان صفته كان المبين فلا يكون من المبحث وسهو المخصوص به
كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فانه
الشركة ثابتة في الاختصاص ان علم صفته اي صفة ذلك الفعل في
حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله
عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة
لان الثابت بدليل فيه شبهة لا يتصور في حقه فلا واجب في حقه
بانه تقسيم للافعال بالنسبة الينا فاما منكرة في العبادات
وغيرها فنتبعه اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان
فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم
جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة فان التأسي فعل مثل ما فعل على وجهه لاجل فعله مطلقا
والا لما ادى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على
المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادت
تزويجه الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يعم ولئلا الخصوص

بالنبي

بالنبي عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل
بعده عنه بالتعارف والا اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه
عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا لنا
لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفوض
عدمه وقيل يجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله
كسائر الانبياء قال تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك
للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر
فصل في تقريره اذا فعل بحضرة النبي عليه السلام او في عصره وعلم به
وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك فاراد
ان يبين حكمه فقال ما قرره ان كان مما علم انكاره اي انه منكر له
وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع
في الحال كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته ولا دلالة له
على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته
على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان
حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ
لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه محرما وهو
تقريره على المحرم وهو محرم عليه والاستبشار معه ادل منه
اي استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على
الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام
لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة
بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا ان فيه

استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام يرشد غير مفادة في طريقه
ومن كان ابلغ الناس لا يتصور ان يجاوز من مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون
الملتفت اليه صحتها نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع
ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير
التفات الى طريقه تحقق حديث المنجمين فان النزاع ثمة في
طريق المط قيل على ان القيافة يجوز ان يكون بينهم ما علم
انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة او لان الاستبشار
لا ينافيه بل ينافيه **تذنيب** لما كان هذه المباحث تابعة
للكتاب والسنة اوردناها هاهنا وسميناها تذنيبا شرائع من قبلنا
قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بالشرائع
من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية
في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وقيل
ان شريعة ذلك النبي كل نبي تنتهي بوفاته عليه السلام او ببعث نبي آخر
الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا
بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع
فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين
ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم
من الكتابة وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب الكرخي وجماعة
الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها اذا اقتصها الله تعالى
او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا

عليه السلام

عليه السلام ما لم يظهر نسخها اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين الاية والموروث يكون مختصا بالوارث وللاختصاص
من يعلم حيث العمل واما اشتراط الثقة بلا انكار فلارتفاع
الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم
منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول
من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد مع علماء عصرنا وفيه
لا يخفى تعسف وقد قال عليه السلام حين راى صحيفة من التورية
في يد عمر رضه امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وآخر الدليل على ان
المذهب هذا احتجاج محمد رح على جواز القسمة بطريق المهايات
بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج ابي
يوسف رح بجريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليد الصحابي وهو
عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه
من غير تأمل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب
الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة
على غيره فيما شاع بين الاصحاب فسكتوا لانه في محل الاجماع
لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعا
فيه للمجتهدين مطلقا واختلف في المجتهد وهو ما لم يعلم اتفاقهم
اختلافهم فقيل لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى
بالراي واحتمال الخطا في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطا

حكى انه سئل سهل بن عبدالله بن حمامة عن السنة فقال سنة رسول الله عم
اربعة الاف وثمانمائة وتسعة وتسعون سنة وانى اخترت
منها اربعة فمن كانت معه هذه الاربعة فكانه قد استعمل السنة
كلها اولها ايثار الله تعالى على نفسه والثانية ايثار الآخرة على
الدنيا أي امورها والثالثة ايثار الفقر على الغنى والرابعة ترك التدبير
اي في الامور الدنيوية

أي على امور الدنيا

كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز للمجتهد آخر تقليده
كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم
مطلقا سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لا لان قولهم
ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأي فرأيهم اقوى من
رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان
الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص و
المحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ
الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني
يترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب
تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع
او الكذب والكذب منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول
بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والتابعي قيل مثله
اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لانه ظهر فتواه في زمنهم
اي في زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي وشريح
ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد
صار مثلهم بتسليمهم وقيل لا اي ليس التابعي مثل الصحابي في
وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي
هو الظاهر اي ظاهر الرواية هو الاول والثاني رواية النوادر
الركن الثالث في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم
يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني
الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفا اتفاق

المجتهدين

المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين
اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا
عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وقيد بامة محمد عليه السلام ليخرج
اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من
خصائص هذه الامة في عصر اي في زمان المجتهدين معناه زمانا ما
قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد
من لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق
اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه
لوضوحه لكن التصريح به انسب اتفاقا على حكم شرعي ليخرج به
الاتفاق على حكم غير ديني نحو السفليات من الهيئة وعلى ديني
غير شرعي لان ادراكه اما بالحس كاحوال الماضي او مستقبلا
كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل
لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فانه حصل اليقين به فالاعتماد
عليه والا فمثير للشبهات التي تحصل بالاجماع الغلط فيها
كتفضيل الصحابة على غيرهم عند اهل السنة وغيره من الاعتقاديات
ويمكن هو اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة
قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع ذلك فيهم في نقل الحكم
اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه فيهم تجدد في الطلب
والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل
عادة فاغني عن الاجماع وان كان عن ظني فيمتنع لاختلاف القرائح

والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد وجوابه ان الاجماع
اغنى عن نقل القاطع والاضمحلال يمنع الاتفاق في الدقايق
لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا العادة
تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا
عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا
او انقطاعه او خموله او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغيير
اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك
في الضروري للقطع باجماع الصحابة وان يعتبر على تقديم القاطع
على المظنون وهم كانوا محصورين منهم رجال وتسعين ولم يرجع
واحد منهم والا لاشتهر وكذا يمكن نقله اي نقل الاجماع عمن
يعلمه الى المحتج به خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد القطع
ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل
عادة مثل هذه اصل التواتر جميع المجتهدين مشافهة طبقة
بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مار للقطع بان الاجماع
المذكور منقول الينا تواترا وهو حجة قطعية عقلا فانه لو لم يكن
حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع وهو محال عادة ونقلا
فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعته دائمة
باقية الى اخر الدهر فلو جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على
خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي
لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى
صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية

دل على ان شريعته كاملة فلو لم يمكن للمجتهدين بالرأي استنباط الاحكام
التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا
ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا باقيا فيه
ثبوت لاندرس منه البعض لجواز درايته الا في وركنه الاتفاق
والعزيمة فيه اي في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين او عملهم
وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزائد على الجواز
لا الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب الرسول
عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق
تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه اي بلوغ تكلم
البعض او عمله الى الباقين وبعد مضي مدة التأمل وجه كون
هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فنزل استماع النطق
من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض والاشتهار المنزل
منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل
فتى ودوام اذا سكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال
عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم وخالف الشافعي
في القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان
يكون سكوت البعض للتأمل او التوقف بعده لتعارض الادلة
او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد
او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت
علي حين شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى

حديثا في قسمة قرابة اسقاط الجنين فاثبت زوال الاثم لا قوم
حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس
ما يمنعك ان تخبر عمر لما ترى في العول فقال اردته وجوابه
انه يصح بعد ما بشرطنا مضى مدة التأمل لانهم لا يهمون بارتكاب
الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضي الله عنه حين نهى
المغالات في المهر فقالت امرأة ايعطينا الله بقوله وآتيتم
احديهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال وسكوت علي رضي في المسلمين كان تأخيرا الى المجلس
لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه لفوت او محمول على ان الفتوى
الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة
عن الشين الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة
غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان
عمر رضي الله عنه الين الناس للحق واعتذار ابن عباس رض انما هو للكف
عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن خوف من هيبته واهله اي اهل
الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهد اذ لو اعتبر وفاق العوام
لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده
قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين
ايضا خطأ فيجوز اتفاق الامة على الخطأ غير فاسق فان وجوب
الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز
عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه

ان كان

مطلب شرط الاجماع

ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول
الحق مع ظهور الدليل للمتبع سواء كان غاليا حتى كفر كبعض الروافض
في تغليطهم جبرئيل عليه السلام اولا كبعضهم في امامة الشيخين و
الخوارج في امامة علي رضي وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة
فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه
اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياما كان
فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه اي شرط الاجماع اتفاق الكل
لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد وهو مخالف لم يكن
اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ و
يصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا
يكفي العترة اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام
خلافا للامامية والزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا
للبعض ولا الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضي ابي خازم من
ولا اهل المدينة خلافا لمالك لانهم اي الكل عطف
على اتفاق الكل صحابة فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع
خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع
مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط الانقراض
خلافا لمن شرط ولا يصح عند من يشترط واذا كان كذلك فالمخالف
معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بعده كل الامة وان الصحابة سوغوا
اجتهاده معهم والتفتوا اليه كالحكم وذلك دليل اعتباره وقيل
لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا

هو الاجماع الذي يعتبر كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم
اي الكل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اي
عصر المجتهدين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا لحجيته وهو الاصح منه
الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز للجديد
مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع و
للمشترطين اولا ان الاجماع باستقرار الاراء وهو بالانقراض
او قبله وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض
ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل
فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى
مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا تقرر
مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا
فكيف يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع
وهو باطل ولا للاحق اي لا يشترط للاجماع اللاحق عدم
الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اهل
العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف
بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند
مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق
لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد للمخالف اولا
ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه
ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض
الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور

ذلك الا

ذلك الا في الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع
كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه اذا اريد
التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ
كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان
بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية
ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي
قول ثالث ولذا قلت الا ان يكون اي الاجماع اللاحق
على قول ثالث فح يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع
اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عندهم
حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل
الخلاف اما متحد او متعدد فالمتحد له امثلة منها ارث الجد
مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان في ارث الجد فحرمانه
ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع
او بابعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع
لان التقدير بها مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق
عليه ومنها علة الربوا في غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم او الادخار
معه ويشتركون في ان لا ربوا الا مع الجنس فالقول بالرابع بعلة الربوا
بدون الجنس ينفي المتفق عليه معا ومنها خروج النجس من غير السبيلين
يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير
فالقول بعدم وجوب شيء منهما يرفع المجمع عليه بوجوب تطهير ما
واما المتعدد فالقولان اما الوجوب في الكل او العدم في الكل كفسخ

النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا او تفريق القاضي في الجب والعنة لبس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخر ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض فهو مذهب وعكسه لصاحب مذهب اخر كفسخ النكاح في غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فالقول بشمول وجود النقض او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في بعض اخر لصاحب مذهب وشمول الوجود لصاحب مذهب اخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد والبعض اي بعض الائمة بنا فرق فعبه قيده اي الثالث بانه يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع متفق اجماعا ما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب في مسئلة واخرى في اخرى فلا كما في الصور الاخر فان في كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد

لامخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين له لاحداثه الاطلاق يعني ان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفي القول بمنفيهما لا بما لم يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا الا ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر الاجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي اخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير معتد بل الثالث في التمييز بين الاستلزام وعدمه علاء ان التشكيك بعدم القائل بالفصل منتهض في المنفرقات

كما بقاء الوجوب في الطهارة كان ثابتا بيقين في الحلي ايضا والا
لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا والمطلوب ما قبل ان الموجب
اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو
محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة في
احد من المسئلتين المنفصلتين والخطاء في الاخرى في مقام
التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك
ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد
حقيقي شرعي يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد
مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة في ارث
الجد وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا
في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس
والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او واحد لا بعينه
او في واحد حقيقي ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع
بالمنافاة او شرعا لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب
تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث وحكمه اي الاجماع انه
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين كما ان
الكتاب والسنة كذلك فافادة الظن بحسب العوارض
كالاية المأولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا
وهو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين
ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف ولا بد له اي
للاجماع من سند اي دليل او امارة يستند الاجماع اليه

والصلوة والزكوة والصوم وقطع الشهادة والحج

لاستحالة

لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع
ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا
وقيل لو كان عن سند لاستغني به عن الاجماع فلم يبق له اي
او للحجية فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع تاما عن سند
وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نم اللزوم اذ فائدته ومنه
المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن نقله
ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون
ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا
ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد
انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر
البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه
وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال قلنا وسنده ما يستقل بالحجية ليس الا الظني
فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية ونقله اي الاجماع
اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة
اذا انقرضوا حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر فهو
كالاية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن
سكوتيا حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا
يكفر مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرو
فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر فيضلل جاحده ولا يكفر ثم
ثم الاجماع المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع

من البعض لاحق فهو صحيح كالصحيح في اخبار الآحاد لا يفصل جاحده ايضا الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا له ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا او صلة القياس لغة الباء ويعدى بعلى لتضمنه معنى الابتناء وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار لفظ المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل الموجودين والمعدومين كما يقال في قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد قتل عمد عدواني فيقتص به كالقتل بالمحدد وفي عدمهما كما يقال قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجود ... المعدومين كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر فانه يولى عليه وعدمه كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر في انه لا يلي على غيره بالرأي متعلق بالابانة واحترز عن دلالة النص والمراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي دليل مظهر لما يثبت به توفيقه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار رد الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس في تنبيهه قوله تعالى لعلكم تعقلون والتنبيه المضاف الينا اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لابانة حكم نظيرها او

انتقلوا من جاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه اولا بانه ظاهر في الاتعاظ لقلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لنزوله على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر وهو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة النص وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظني وجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ مدلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والقلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاضلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي مشتمل فيه نظر لان الفاء ليس صريحا في الشرط والجزاء لا يقتضي العلة الا في الحيثية حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية الا في غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على انه كلما علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على انه

ذلك مما يشك فيه لافراد من العلماء فكيف يجعل من الآية
النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة
اقول قد صرح صواحب التحقيق من مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة
في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعتبرون ايضا
فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه
عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه
كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات
والا لما صح التمسك بشيء من النصوص واما الثالث فليس الامر
بل من نكر الشبه والسنة لحديث معاذ وابي موسى الاشعري
وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال
الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما الاجماع فان الاثار قد رويت
عن ابن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال او مدع اختصاصهم
ذلك بلا دليل او نفاه اي القياس الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقا
بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية
ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج
وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك
في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة
والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود والاصفهاني
ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في

المدلول

المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع
الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند
فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا اجد الاية فلو كان
القياس حجة لما كفى قلنا تبيانا لا باللفظ فقط بل وتارة بمعناه
جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين
كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو سلم
به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه
معنى وفق العمل به بقضيته من القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا
والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل
يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض واما السنة فكقوله
عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد
السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا
قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب
الشرائع او الذي يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس او يجري اعتبار
الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى
في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع
من سلوك مثله قلنا لا نم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح
والا لتعطلت اسباب الدنيوية كالتجارات وعلم المتعلم
ونحو ذلك بل يوجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول
فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه

مما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد والثابت بالشهادة فان
جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لا دار محض حق الله تعالى بلا مرية
ومع ذلك جاز العمل بالرأي اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما في
وسعنا فكذا في الاحكام قوله ان للقياس شرطا وركنا وحكما
ودفعا فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند
وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه او لم يفد
حكمه كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع اما شرطه
فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر اي لا يكون المقيس عليه
منفردا بالحكم بسبب نص اخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة
من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه السلام من
شهد له خزيمة فحسبه وقد عرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم الاية فانه لما اوجب على الجميع رعاية العدد
لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع
كان اختصاصا وانما شرط هذا لئلا يكون القياس مبطلا
للنص وان لا يعدل به اي بالاصل المقيس عليه عن سنن القياس
وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية
من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سننه
كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم
ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او يشرع ابتداء ولا نقي
نظير في الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر لمعنى

المشقة

المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم وان يكون
المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب
اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا باحد
الادلة الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع او الخفي منه اما
من القياس بعينه الاستحسان وسيجيء ان المستحسن بالقياس الخفي
يعدى لا الجلي لما سيأتي وسيحقق الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى
غير متغير في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه
لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا
في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط
قيد ونحو ذلك لان الكلام في اثباتها ابتداء لا الى ما بالتاثير واما
الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم الى فرع متعلق بمحذوف
اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو
اي ذلك الفرع نظيره اي الاصل والامام في ركنه وحكمه ولا
نص فيه اي في الفرع سواء وافق القياس او خالفه اذ لو كان
فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض
عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع
عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع
الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس فقول
الكلام هنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع
ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا في نصوص الموافقة
للقياس اكثر من ان تحصى وبهذه العبارة تنبا و ما لا يكون دليله

ش مثلاً الحكم النوعي يسمى ظاهراً فانه لا يجوز ايضا والا لكان
تعيين الاصل تحكما ولان القياس تطويل بلا طائل ثم لما ذكر في
هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا يثبت
اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وجه له بعض
الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم
ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا
دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك
الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ
فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله
وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعدى
حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع
فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا انما في
مطلق القياس وهو باطل اذ في القياس الشرعي وحده لا معنى
لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى المنسوخ
هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا
في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس
لان الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله بعد
الادلة الثلثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت
في القياسين فالوسط ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر في
الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة
الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة

فانه وجدت

فانه وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم
قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم ولا ظهار الذمي قياسا للطلاق فاصل للظهار كالمسلم
هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة
تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة
عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الخاطي بالناسي في عدم الافطار هذا
تفريع قوله من النص الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره
دون عذر الناسي ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل
هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم
نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه
يغني عن اشتراط انه لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم
نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم
النص فقد وجد نص دال على العدم وكان ينظر الى هذا اورد السؤال
مع جوابه الوارد على قولهم وانه لا يغير القياس حكم النص حيث
قالوا اما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق
بقوله لم يخصص بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية
بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير
فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل
مع عدم التسوية بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي

القدر والجنس والقدر أي الكيل غير موجود في بيع الحفنة
بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغيّر للنص لتجويزهم الفاضل
مع وجود النص في الوضع وتقرير الجواب أن المراد التسوية
بالكيل وهي لا تتصور إلا في الكثير لأن المراد التسوية الشرعية
لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة
شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور إلا في الكثير
فإنا إذا قلنا لا تقتل حيوانا إلا بالسكين كان معناه لا تقتل
حيوانا من شأنه أن يقتل بالسكين إلا بالسكين فقتل حيوان
لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي
وقالوا أما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة
النص لا التعليل بالحاجة تقرير السؤال أنكم جوّزتم دفع قيمة الواجب
في الزكوة فثبت على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا
التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب
أن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في
ضمان أرزاق العباد وإيجاب الزكوة في أموال الأغنياء ودفعها
إلى الفقراء وذلك أن الزكوة عبادة والعبادة خالص حق
الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وإنما تصرف إليهم إيفاء
لحقوقهم وإنجازا لعدة أرزاقهم ولا شك أن حوائجهم
مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا إنما تندفع بمطلق
المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أن حقوقهم في مطلق
المالية دل ذلك على جواز الاستبدال فعلم أنه ألغى اسم الشاة

بإذنه الله تعالى لا بالتعليل وإنه ذكرها إنما هو لكونها أيسر على من وجب
عليه الزكوة لأن الإيفاء من جنس النصاب أسهل وبه الإيصال أوصل
ولكونها معيارا للمقدار الواجب إذ بها تعرف القيمة ثم لما وردت
وجوب الشاة إذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته
فما معنى التعليل بالحاجة أراد أن يدفعه فقال وإنما هو أي التعليل
بها لبيان صلاحية حدثت لا لإثبات مثلها وتقريره ثم
التعليل إنما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف
إلى الفقير وهذا الحكم ثابت بأصل الخلقة حتى يمتنع
تعليله بل حكم شرعي ثابت بعدما كانت باطلة في الأمم
الخالية ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير إلى
الشاة أو بكونها دافعة لحاجة لتعدّي الحكم إلى قيمة الشاة
ونجعلها صالحة للصرف إلى الفقير لأن الحاجة إلى القيمة أشد
وهي للحاجة أدفع قال صدر الشريعة هاهنا ثلثة أحكام الأول وجوب
الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة
للصرف إلى الفقير والتعليل إنما وقع في الأخير وليس فيه تغيير النص
إذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص
الدال على وجوب الشاة إنما هو بدلالة النص الآمر بإيفاء حق
الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه
وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فإن قيل لما أن
النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة
للصرف فلا حاجة إلى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال

الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل
ما يصلح للصرف اليه وهذا الابدال على صلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعد ما لم توجد في الامر الشاة بخلاف الجنايات
بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية
فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك
بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به
في دفع الحاجة حتى لو سكن الفقير داره بنية الزكوة لم يجز والحاصل
ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها
حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة
مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة
النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على جواز
الاستبدال لان النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح
لايفاء حق الفقراء او فقد جوابهم وهو الدراهم والدنانير
المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه
ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا تؤخذ الزكوة منهما
جبرا عندنا فلا يحصل بها التجاوز الموعود على سبيل اليقين واما
ركنه فاربعة ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور
ان للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما
حكم الفرع فثمرته لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل
حكمه كحرمة التفاضل وقيل دليله كحديث الربوا واما الفرع
فالمحل المشبه كالارز والجص وقيل حكمه كحرمة فضله لا دليله

لانه عين

١٦١

لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى التصحيح
الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل واما حكم الاصل
فما افاده النص كتابا كان او سنة او الاجماع او الاستحسان
بالقياس الخفي كما سبق لا القياس الجلي لما سبق واما الجامع
المسمى بالعلة فما جعل علما اي امارة وعلامة على حكم النص
فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على ان افعال
الله تعالى معللة بالحكم والمصالح فيرد على طائفتين الاولى المعتزلة
حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية
لقولهم بالوجوب على الله تعالى تعالى عن ذلك علوا فالقتل العمد
العدوان موجب عندهم شرعي القصاص عليه تعالى عنه وثبوت
بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض
الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا
لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطربت الاقوال في توجيه هذا
المقال اقول الذي يتأدى اليه خاطر القاصر ان معناه ان افعال
الله تعالى لو عللت لكانت تلك العلل غائية واغراضا وهو باطل
لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان
المعلول موقوف على العلة ومحتاج اليها فيلزم ان يكون علية
الباري تعالى في عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله
بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلل حكما
ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دابنا من التوسط نقول
النصوص معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها

وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا
واحسانا لكانها من اثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى
ابتداء ومعنى تاثيرها جريان سنة الله تعالى بخلق الحكم عقيبها اما انها
امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل ثابت
بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا
مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو
ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع
من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة
والعلامة وهو ثابت بالاجماع ثم انها اسم من الاوصاف التي يشتمل
النص عليه اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته
كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان
مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل
الفرع نظيرا له اي للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه اي حكم النص
بذلك المعنى بوجوده اي بسبب وجود ذلك المعنى فيه اي في الفرع
ويكون اي الجامع بهذا اشارة الى نفي شرط اعتبره بعضهم
في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك
وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة في المضروب عند نافي تبر
الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب
الزكوة في الحلي وللربا عند ابي حنيفة او وصفا عارضا كالكيل
للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا
كالطواف وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اي اسم جنس

كقوله عليه السلام

كقوله عليه السلام المستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئي وصلي وان قطر
الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض
فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسما
انه يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا انه يتعلق بنفس الاسم المختلف
باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث
الخثعمية فانه عليه السلام قاس الحج عن الاب على اداء
قضاء دين العبد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة
عن وصف في الذمة وذلك شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس
ومفردا كالثمنية ويكون منصوصا وغيره كما سبق والاصل
في النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل دل على انها معلولة
لكن فيما له علة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس
لانها لا توجد الا في المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل
ولا ثبوت مع الاحتمال فكان في الاصل الوقف واما لان الحكم
قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علة فهو كالمجاز
من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل واجيب عن الاول بان دليل
رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثاني بان التعليل لحكم الفرع
الذي لا يضاف الى النص ثم جئت لاظهار لا لحكم الاصل الذي هو مضاف
الى النص وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن ان يصلح لاضافة
الحكم اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا توقف بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون
البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا لمانع كمخالفة نص او اجماع

اومعارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى
التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وبانه ان شاء
الله يبطله وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل وصف لا بد
من تمييز اي وصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل
وهذا المذهب اي قول الش ره وانه لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي
بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معلولا حتى يعلل بالقاصرة
فبعض اش فيه ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو الاخالة
اي الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل
بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره
قال ابن الحاجب الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط
اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه لا بد للحكم
من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى
فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد
الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة الاصول يعني ان يقابل الوصف
الشرعي فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بان نص
او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة
اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض
لنفس العلة كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها
بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وانه ما يكفي
في ذلك صلاحه فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض

على الاصل

على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول
كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل
في النصوص التعليل الا لمانع لكن لما لم يصح الا بتمييز لا بد من دليل مميز
للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ولا
بد قبل التمييز اي قبل ملاحظة دليل التمييز من بيان كونه اي
النص معللا في الحال اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا
عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نعلل او يدل عليه دليل يوجب
اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان
يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال
بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام لكان مجرد
الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على
الخصوص انه معلل مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب
بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييز
العلة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت ان هذا النص من النصوص
المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد
آلة للتعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين في باب منع الربوا
كوجوب المماثلة لانه ما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا
عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا
عن حقيقته وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين
الى غيره حتى قال الش فيمن باع الطعام بالطعام ان التقابض

شرط التحصيل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث
لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع التحلل وذكر الاوصاف
و وجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا
معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان
يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى
الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسئة
لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسئة وحقيقة
الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى
ولا يجوز تعليل النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي رح
وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فالمنصوصة
يجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق واما لم يجز لان الحكم في الاصل
ثابت بالنص واما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك
الا بعد العلم بان الشرع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس
معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية
موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل
يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما ان قوله
فلما اكتفى بالاضافة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى
للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم
الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي
المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة في الاستنباط

العلل لم يصح نفي الظن بها الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان
ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة
هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا
التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ان شاء الله تعالى
ولا يجوز تعليل النص بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل
كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف
غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ
او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله
في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اذا قتل وله مال
يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فمفقود العلة في الاصل
جهالة المستحق لا لكونه عبدا ولا اجماع اي علة معارضة مع الوصف
الفارق الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض البدل فنقول ادا بعض البدل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع
وتعرف العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال
اجماعا فكذا النكاح الثاني النص اما دلالة بوضعه فصريح و
ايماء انه صريح في العلية نحو لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا
ثم ما كان ظاهرا فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام
التعليل يحتمل العاقبة والباء السببية يحتمل المصاحبة وان
الداخلة على ما لم يبق للمتكلم ما يتوقف عليه سواه يحتمل

مجرد الاستفصال والشرطية نحو ان زرتني تحققنا ثم ما كان
ظاهرا فيها بين بين كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة
بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من
المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت
في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب بتردد فيها
ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح
لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني غناء
الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الراوي عند
سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب
دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره ان الفاء
لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر
خارجا فيجوز ملاحظة للامرين دخول الفاء على كل منهما ثم
فهم منه العلية بالاستنباط لان ثم ما كان ظاهرا فيها بمراتب
كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زاد هنا احتمال الغلط
في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده والآن وان لم يكن بوصف فايماء
وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان
بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل دفعا للاستبعاد ومثال
العين كحديث الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان
حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء
السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب كأنه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد

ان الوقاع

ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا
بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال النظير نحو
حديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن
دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة
للنفع والا لزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر وصف
مناسب للحكم معه اي مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي
وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم
العلماء ومنه اي من الايماء الفرق بين الشيئين في الحكم
اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس
سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة
الفروسية وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث
لم يتعرض لغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث
مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او بالغاية
نحو لا تقربوهن حتى يطهرن فانه الطهارة علة جواز القربان
او الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط
المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى
انه كلما ذكر لا يورث ظن العلية وانه لم يفد القطع بها وانه
فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما في اية السرقة والربا
ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز كونها

فاسدة بالاتفاق الثالث المناسبة اي مناسبة العلة
للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام
لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملايمة اي ملايمة
العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام
وعن السلف رح لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد
ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع بيانه
بان يكون الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس ما اعتبروه من
الوصف والحكم كجواز نكاح الصغير علة لثبوت الولاية عليها فانه
من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلوة والسلام
لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة
في احد الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف فالعلتان وان
اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة
والحكم في احد الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما
مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي
يندفع به الضرورة فالشارع اعتبر الضرورة في اثبات
حكم يندفع به الضرورة اي في حق الرخص وهذه المناسبة
المشروطة لجواز القياس لانها كالاهلية للشاهد فان المستور
يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية
حتى لو حكم بها القاضي نفذ وربما تسمى هذه المناسبة

تأثيرا

مطلب موجب القياس

تأثيرا وهو المراد حيث يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط
التأثير والموجب للقياس هو التأثير بمعنى انه يثبت بنص
او اجماع اعتبار علية نوعه اي نوع الوصف الجامع او جنسه القريب
في نوع الحكم او جنسه القريب وقيد الجنس بالقريب احترازا عن
التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبناه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما
ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة
بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله لئلا
يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر
المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية
والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب
بالقياس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من
البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان
المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع
والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان
عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص
الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز
المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس
الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة و
الباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ
من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الحاصل
لما يثبت من الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا

كالعجز عند فوات الوقت

جانب الحكم بولا فتحقيق الانواع والاجناس ثابت في بيانها
بعين تعبر الاجناس الحقيقية وفي جميع الاعتبارات فالنوعي
في النوعي ان يقال تاثير نوع الوصف في نوع الحكم كالصغر
في الولاية على النفس كما يقال في الثيب الصغيرة انها
صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة
بجامع الصغر فقد ظهر الشرع بهذا الوصف وهو الصغر في عين
الحكم المتعدي به وهو الولاية على النفس بالاجماع والمعقود
النسب قليلا في التركيب والجنسي في الجنس سقوط
الزكوة عن الصبي فان العجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس
النوع القليل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
سقوط الزكوة والنوعي في الجنس سقوطها اي الزكوة
عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط
ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والجنسي في النوعي
كعدم وصول شيء الى الجوف في عدم فساد الصوم فان
الاصل [illegible] البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول
مؤثر في عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض
فيصير الاقسام [illegible] والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو
النوعي او الجنسي وكذا في جانب الحكم والباقي وهو احد عشر للمركب
لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد
فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد

من الرباعي

من الرباعي فكذلك الواحد اما اعتبار النوعي في النوعي فالباقي
اعتبار الجنسي في الجنس والنوعي في الجنس والجنسي في النوعي واما
الجنسي في الجنس فالباقي النوعي في النوعي والنوعي في الجنس والجنسي
في النوعي واما النوعي في الجنس فالباقي النوعي في النوعي والجنسي
في الجنس والجنسي في النوعي واما العكس فالباقي النوعي في النوعي و
الجنسي في الجنس والنوعي في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائي فستة
لان اعتبار النوعي في النوعي اما ان تركب مع اعتبار الجنسي في النوعي
او النوعي في الجنس او الجنسي في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنسي
في النوعي اما ان تركب مع اعتبار النوعي في الجنس او الجنسي في الجنس
يحصل اثنان ثم اعتبار النوعي في الجنس اما ان تركب مع اعتبار
الجنسي في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر
وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات فنبر وتوقف

مطلب
طرد وعكس

العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود اي وجود الحكم
عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود
عند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس
زاد البعض عليهما قيام النص في الحالين اي حال وجود
الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع
احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف
فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا و
عدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا
حكم له لان النص يوجب الله كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء

وكالماء لو وجد لم يجب أيضا عند القائلين بالمفهوم قطعا وأما
عندنا فلأن الأصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب
النص غير ثابت في الحالين أما حال عدم الحدث فلأن ظاهر
النص يوجبه إذا أوجب القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء
وهذا غير ثابت وأما حال وجود الحدث فلأنه ينبغي أنه
إذا لم يقم إلى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء أما
عند القائلين بالمفهوم فلأن هذا الحكم مدلول النص وأما عندنا
فلأن عدم وجوب الوضوء وإن كان بناء على العدم الأصلي
لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب
المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا أيضا
غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث إذ لولا ذلك لما تخلف
الحكم عن النص لأن العلل الشرعية أمارات فلا حاجة إلى معان
تعقل فيكفي ذلك في حقه تعالى وأما في حقنا فالأحكام
مستندة إلى العلل كاستناد الملك إلى الشراء والقصاص
إلى القتل فلا بد من التمييز بين العلل والشروط وذلك إنما
بمعان تعقل والدوران مطلقا أي سواء كان الوجود
عند الوجود أو مع العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز
أن يكون ذلك بالاتفاق كما في المتلازمين أو يكون المدار لازم
العلة أو شرطا لها وبالجملة فلا يفيد ظن العلية والقيام
أي قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل أصلا
في الباب أي باب القياس الذي ينبني عليه أكثر الأحكام الشرعية

وأما حكمه

وأما حكمه أي حكم القياس في التعدية اتفاقا بيننا وبين
الشافعي كالتعليل عندنا فإن حكم التعليل هو التعدية
لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز
التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق وأما إذا كان التعدية
حكما للتعليل لأنه ماله فلا تعليل اتفاقا لإثبات السبب
ابتداء كالحداث تصرف موجب للملك أو وصف كإثبات
السوم في الأنعام لأن التعليل لا يتصور حتى يظهر لمن
يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدي إلى إثبات الشرع بالرأي
ولا لإثبات الشرط لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك
الحكم بدونه كالشهود في النكاح أو وصف لكونهم رجالا
لأن هذا إبطال للحكم الشرعي فيثبت له بالرأي مع عدم
تصور التعليل كما مر ولا لإثبات الحكم كصوم بعض اليوم
أو وصف كصفة الوتر لأنه نصب أحكام الشرع بالرأي
فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل إنما هو للتعدية حكم شرعي
الأصل الثابت بالنص أو الإجماع إلى فرع هو نظيره
بالاتفاق بين أصحابنا واختلف في تعدية السببية
والشرطية بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء
سببا أو شرطا لحكم شرعي فهل يجوز أن يجعل شيء آخر
علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الأول عند
تحقق شرائط القياس مثل أن يجعل اللواطة سببا
لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا

لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء
المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار
فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وانه اعترف
صاحب التنقيح بعدم درايته مرامه **فصل** انه سبق الافهام
اي افهام المجتهدين الى افهام العوام كالايهام الى وجه القياس
وهو السر قياسا جليا يختص باسمه اي اسم القياس والا
اي وان لم يسبق اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا
فبالاستحسان وقد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول
على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس
الجلي تمييزا بين القياسين وقد يسمى اي بالاستحسان
الاعم اي اعم من القياس الخفي وهذه التسمية في الوقوع
سابقة وهو اي الاعم دليل يقابل القياس الجلي وهو
اي ذلك الدليل اما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء
الصوم في الاكل ناسيا او الاجماع كما في الاستصناع او
الضرورة كما في طهارة الحياض والآبار او القياس الخفي وله
اي للقياس الخفي قسمان الاول ما قوي تاثيره والثاني ما ظهر
صحته وخفي فساده اما اذا نظر اليه دون النظر يرى صحته
ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد وللقياس الجلي ايضا
قسمان الاول ما ضعف تاثيره والثاني ما ظهر فساده
وخفي صحته واول الاول اي القسم الاول من الاستحسان اولى
من اول الثاني اي القسم الاول من القياس وثاني الثاني اعني

مطلب الاستحسان

القسم الثاني

القسم الثاني من الاستحسان لانه المعتبر هو الثاني الاثر لا الظهور
فالاول وهو انه يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم
الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على
سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
وهو عظم طاهر والثاني وهو انه يقع القسم الثاني من الاستحسان
في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا
لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما
يتأدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي
فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية
هي ان السجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود
هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا انه المأمور به
سجود مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب
عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة
مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا
قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل
بالحقيقة وعدم تأديه المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل
غير المقصود بالمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع
ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها كالا

الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة
الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا
واسجدوا وكل من القياس والاستحسان ينقسم عقلا تارة باعتبار
القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقويه فيكون الاقسام اربعة
ولا يترجح الاستحسان على القياس في شيء من الاربع عند التعارض
بين القياس والاستحسان الا في صورة واحدة وهي ما اذا قوي
اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما في الصور الثلث
الاخر فالقياس يترجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر
واما اذا تساويا في القوة فالقياس يترجح لظهوره او في الضعف
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة
والفساد الى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر
فاسد الباطن والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وتحقيق
الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه ويقع التعارض
على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام
الاربعة للاستحسان فالقياس وهو صحيح الظاهر والباطن يترجح على
كل استحسان لظهوره وثانيه اي الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن
مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من القياس
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان
وهو صحيح الظاهر والباطن يترجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه
اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود لفساده
ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن

والعكس

مطلب المستحسن بالقياس الخفي يتعدى الى الغير

والعكس فالتعارض بينهما اي بين اخيري الاستحسان وبين اخيري
القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس وقع مع اتحاد
النوعين بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن
والعكس فالقياس اولى لظهوره وقد يقع التعارض مع اختلافه
اما اختلاف النوعين وهذا في الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من
القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فما ظهر فساده ابتداء
سواء كان قياسا او استحسانا ولكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى
من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل والمستحسن بالقياس
الخفي يتعدى الى غيره الا انه يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي
الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن وانكره الاول بانه يتعدى
لا الباقية للتعدي وعبارتها عن سنن القياس الجلي الاولى لانه اذا انتفيا
في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما
استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما هو
ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا
الحكم الذي هو التحالف يتعدى الى وارثيهما والى الموجر
والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى

حال حصول التسلعة وهذه التعدية لا تنافي ما سبق من شرطها
من ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المعدى
حقيقة حكم الاصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف وجوبا لليمين من الجانبين لما كانت حكم
الاستحسان الذي هو القياس الخفي صحت التعدية التي لا توجبا
في الاصل الذي هو سائر التصرفات بين المنكر بهذه الكيفية
ومنها ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو الاستحسان
ليس تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة
الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع
وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص
العلة لان عدمه اي عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس مع العلة
موجودة وقد تخلف الحكم عنها بطريق التخصيص بل لعدمها
اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش
هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير
فانتفى الحكم لذلك **واما دفعه** اي دفع القياس مع فرض علته فبوجوه
الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع
تخلف الحكم كأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف
الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع
على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور
المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض
بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على

مطلب النقض اجمالي

المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك
وليس كذلك قلنا المناقضات انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام
الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم
التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ما يأتي
منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا
اوردت وجوه النقض على الاعتراض وهي اربعة يجاب بها عن النقض
باربع طرق واشار الى الاول بقوله بالوصف وهو منع وجود
العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فينقض
بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان
ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة
بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه فيهما لا يتصور
ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى
الوصف وهو منع وجود ما هو المعنى الذي له اي لاجله صارت
العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس مسح فلا يسن
فيه التثليث كمسح الخف فينقض بالاستنجاء فيمنع الثاني
المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن
فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
في المسح الحكمي ويفيد في الاستنجاء والى الثالث بقوله وبالحكم
وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فينقض
بالسبيلين

بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام
الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فيقول الخصم عدم
وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم
خلف عنه والى الرابع بقوله وبالعرض وهو انه يقول الغرض
من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل في التسوية بينهما في
المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة
في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا
في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو
خارج نجس فيكون حدثا كالسبيلين فينتقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا
فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان النقض يدعي وجود
ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم رد النقض
بها اي بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا وان
لم يردوها فانه لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم
بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع
وان وجد مانع فلا تبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها
اي للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها فيكون انتفاء
الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها
او شرطها وهو الذي ذهب اليه فخر الاسلام ويتبعه المتأخرون واما
لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بانه يوصف العلة
بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة

مطلب تخصيص العلة باطل

فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا انما على القول
بتخصيص العلة مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة ومن
المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلية
لانه للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما
ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث
الاول مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي في المحسوسات
وكبيع الحر في الشرعيات والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شيء
فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذا انما يصح بمعنى جواز تخصيص
العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم
فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل
بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه
كما اذا جرح واستمر حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فانه
قيل انه اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح
فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على
وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرض فالاندمال مانع من
تمام الحكم لحصول المقاومة واما امتداد الجرح وكون المجروح صاحب
فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول
عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل
فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا
من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي
علة للمضي والمضي للاصابة وهي للجراحة وهي لسيلان الدم وهو لزهوق

الروح ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع
المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كما في بيع
النجس مع عدم الخارج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور الثاني
الممانعة وهي منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان
القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها
في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل المتقدمة وتحقق
اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من
ذلك ففي المؤثرة اما ان يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لا نم
ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية واختلف في قبولها
في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد
حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية
والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس
ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا احتاج في جواب الممانعة في نفس
الحجة الى بيانه وقيل لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد
والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي
ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره واما ان يقع
الممانعة في وجودها اي العلة في الاصل بان يقال سلمنا ان
العلة ما ذكرته لكن لا نم وجودها في الاصل او تقع في وجودها
في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نم وجودها
في الفرع واما ان يقع الممانعة في شروط التعليل بان يقال لا نم
تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان تقع في اوصاف العلة

لكونها

لكونها مؤثرة او في الطردية عطف على المؤثرة اما في الوصف
بان يقول لا نم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في الاصل او
الفرع او في الحكم بان يقول لا نم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف
المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع
او في صلاحه اي الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف
لا نم انه صالح للعلية او في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقال
لا نم ان العلة في الاصل هذا الثالث فساد الوضع وهو ترتب
نقيض ما يقتضيه العلة عليها كترتب الث فعل ايجاب الفرقة
على اسلام احد الزوجين فانما يقتضي الاسلام الابقاء
دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض
كما هو عندنا ولا يرد ولي ان لفساد الوضع تعديا من المناسبة
فان معناها كما عرفت انه يصح اضافة الحكم اليه لا يكون نائيا
عنه الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلية الدعوى للقياس
متعلق بالمحلية للنص على خلافه تعليل للمنع ويرد الايجاب عنه
بالطعن في السند اي سند النص ان كان خبر واحد ويرد ايضا
بمنع الظهور اي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مؤولا و
بالمعارضة بان ياتي بنص اخر مثله ليسلم القياس سالما فقط
الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية
لا يوجد ذلك في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء
ان العلة هي الوصف مع شيء اخر وهو مقبول عند كثير من اهل
النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل اولا من جاهل

مسترشد في موقع الانكار فاذا ادعى عليه سئل او وقف
موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل
فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي
يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار
الصواب وقد يرد ذلك بانا نبين ان الفارق لا يضر اذا اثبت المعلل علية
الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف
المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة
فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر ان المعترض يثبت
في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية
الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل
مانعا في الفرع فح يضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع
ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا لكنه لا يبقى فرقا مجردا بل
يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف
المفوض مع عدم المانع وكل ما لو اورد به لرد ينبغي ان
يورد بالممانعة هذا تعليم ينفع المناظر ومعناه ان كل كلام
يحتج في نفسه ان يكون منعا لعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد
بطريق الوقف يمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق
المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي في اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق
فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فيمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان
نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن

ان كان

ان كان البطلان فلا نم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف
وان كان التوقف فان اردتم في الفرع البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان اردتم التوقف لا نسلم لان العتق لا يحتمل الفسخ
السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى
الخصم وتجري المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض
الحكم المطلوب وقد تجري ايضا في علته اي علة الحكم بان يقيم
دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله وتسمى الاولى
معارضة في الحكم فاما ان تكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل
ولو بزيادة شيء على دليله بطريق التقرير او
التغيير لا التبديل والتغيير يكون بقلب او عكس كما سيأتي وهي
معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض
الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل
الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي
في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بانه لا يتعرض للانكار
قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لانه نفي حكم
الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله لاستلزامه بالضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين
لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض
فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل

ولو ضمنا لا صريحا كما إذا اتحد الدليل فإنه إذا استدل
بعينه دليل الخصم فكأنه قال دليلك غير صحيح وإلا لما قام
على النقيضين فإن ذكر دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه
فقلب مأخوذ من قلب الشيء ظهرا للبطن كقلب الجراب
سمي به لأن المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان
شاهدا عليه كما إذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد إكماله
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وإن دل
دليل المعارض على ما أي حكم أو يستلزم منه أي النقيض فعكس
مأخوذ من عكست الشيء رددته إلى ورائه على طريقه الأول
وقيل رد أول الشيء إلى آخره وآخره إلى أوله كما إذا قال
الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها إذا أفسدت
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور هو صلوة
النفل مثل الوضوء وجب أن يستوي فيه النذر والشروع
كما في الوضوء وذلك إما بشمول العدم أو بشمول الوجود والأول
باطل لأنها تجب بالنذر إجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر
والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض أثبت
بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة
النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبت المعلل من عدم وجوبها
بالشروع والأول أي القلب أقوى من العكس لوجوه الأول
أنه المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وإنه يستلزمه

وهو استدلال بالاستلزام لا بعينه بخلاف المعترض بالقلب الثاني
أن العاكس جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث
أنه من شرط القلب إثبات مثل حكم الأصل في الفرع ولم يراع
هذا في العكس إلا من جهة الصورة واللفظ لأن الاستواء في الأصل
أعني الوضوء إنما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع أعني صلوة
النفل إنما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة وإما بدليل آخر
عطف على قوله فإما بدليل المعلل وهي معارضة خالصة أي صحيحة
بمعنى أنها مقتضية لعدم التعرض بدليله أصلا فإما أنه تثبت
تلك المعارضة نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن
تثليثه كما في الخف أو تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير
كقولنا في إثبات ولاية تزويج صغيرة لا أب لها ولا جد لغير الأب
من الأولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الإنكاح كالتي لها أب
بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة
كالمال فالعلة مع قصور الشفقة لا الصغر وإلا لم يكن معارضة خالصة
بل قلب فالمعلل أثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية
الأخ فوقع في نقيض الحكم تغيير بعد التقييد بالأخ فلزم نفي حكم المعلل
من جهة أن الأخ أقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته
يستلزم ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من
المعارضة وجه صحة وإما أنه لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت
ما أي حكما يستلزم منه أي النقيض مثلا وأنه نفى البهادة ...

فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وانه كان
صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود
فولدت فالمعارض وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب
من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل
الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى
بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع ان الفراش لانه لصحته يوجب
حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى
بالاعتبار من شبهته والوجه الاول وهو ان تثبت نقيض الحكم
بعينه اقوى من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود
من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة
في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة فانه كانت بجعل العلة
اي علة المعلل معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة
وقد سبق وجهه وقلب ايضا لما مر انفا وانما يتحقق هذا
اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا كانت وصفا لا يمكن
جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة
فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته
فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون
اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس ذلك
الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون

انما يجلد

انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر
علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر والاحتراز
عنه اي التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب ان لا يورد
الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل يورد بطريق الاستدلال
باحدهما اي بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذا ثبت المساواة
بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه ولا امتناع في جعل
المعلول دليلا على العلة فانه يفيد التصديق بثبوتها كما يقال
هذه الخشبة مسها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول الغرض الاستدلال
من لزوم المنذور على لزوم ما شرع فيه لثبوت المساواة
بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو
النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى والان وان لم يكن
بجعل العلة معلولا او المعلول علة في الصورة ليس فيه معنى المناقضة
فان قامت المعارضة الى الصورة على نفي علية اي علية
ما اثبت المعلل عليته فتلك المعارضة وان قامت
على علية شيء اخر فانه قصر ذلك الشيء او تعدى الى المجمع عليه لا
يقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية
وذلك كما في الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس
فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة
في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند انتفاء فعل لانه

مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف
الاخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل
منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا عدى الى
مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعدى الى
مختلف فيه تقبل عند النظار كما اذا قيل الجص
مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان
العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة
بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل
عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد
الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا
بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم
المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما
اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات
والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكنه لا يمكنه ان يلتزم
ان الطعم ايضا علة لانه يلزم جريان الربوا في التفاح مثلا
فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وبانه
وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس
اجيب بان المراد بثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء
علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما
ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت

صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه
ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في نفي الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال
العلتين السابع القول بموجب العلة وهو التزام السائل ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى
قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم
تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم
المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون
محل النزاع وملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل
ما يلزم المعلل الى اخره اما بصريح عبارته اي عبارة المعلل كما
اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة
بل في ايجاب القصاص او بحمله اي بحمل المعترض عبارة المعلل
على غير مراده اي المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول يسن عندنا ايضا اكمال
الفرض بعد البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والكمال
تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء
محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على جعله ثلثة
امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل
يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم
المعلل انه ماخذ الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام
السائل ما يلزم المعلل ابطاله الى اخره كما اذا قال الشافعي رحمه

السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان
كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في
اسقاط الضمان ولك ان تبكت المعلل عن مقدمة
مطوية لشهرتها وان السائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى
النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم ان المطوية
اما ان يحتمل ان ينتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله
المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل
يعني انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هو اقوى
لادليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم
ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو سلم انها غاية للغسل لم يرد الا
منعها واما ان لا تحتمله كقوله تشترط في الوضوء النية لانه ما
يثبت قربة فيشترط النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها
في الوضوء فهذا ايراد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها
لم يرد الا منعها بحذاء ان الوضوء يثبت قربة واذا دفع
ابن القياس باحد او رد عليه الوجوه المذكورة في الدفع تعين
الانتقال اي انتقال المعلل بعد حين في بابه من كلام الى آخر والكلام
المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج
عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط
او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون
لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان
انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط اما ان

الحكم

الحكم الذي يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن
المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد
ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم
يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت
الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة الاول ما اشار اليه بقوله
اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي علة القياس
وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف
المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والثاني ما اشار اليه بقوله او من علة
الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق في فساد الوضع و
المناقضة لو لم يمكن دفعها ببيان الملائمة وانتفائه والثالث ما اشار اليه
بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير حكم القياس لكنه
ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا
ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف
كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي
ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدبر
قلنا الرق لم ينقص فاثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة
عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والرابع ما اشار اليه بقوله
واما من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كذلك اي يحتاج اليه

احتماله الفسخ
عدم النقصان في الرق
الصرف الى الكفارة

الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذا لان النقصان انما يتحقق في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مرام المجيب فيشتغل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى مع الكل صحيح اتفاقا الا ان فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالي باي دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار فقيل بناء على هذا الاختلاف قصة الخليل منه قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل وقيل لا قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس خفي يشتبه على بعض الناس فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة اظهر ليكون انور على ... ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال

المراد

المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب

تذنيب

عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا معنى التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه وقد يتمسك في اثبات الاحكام الشرعية بحجج فاسدة **منها** الاستصحاب اي استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال والعكس وهو حجة عند الشافعي في اثبات كل حكم نفيا كان او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك ان وقع الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اي قال البعض انه ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فانه لزوم ظن بقائه ضروري ولهذا ارسل العقلاء اصحابهم كما كانوا في مكاتبات فيعتبرونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويقاس بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون وبعضهم استبعد وادعوا الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجوه الاول القول ببقاء الشرائع يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان النسخ

والثاني باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمان
نبينا عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين واليه اشار بقوله
وبالاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل
بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك
ووقع الشك في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة في الدفع
اي دافع لاستحقاق الغير لا في الاثبات اي غير مثبت لحكم شرعي
ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصالة براءة ذمة
المنكر حجة على المدعي مبطلا لدعواه فان قيل ان قام الدليل
على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى
الدفع انه لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى العدم ودليله
الاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لان الدليل
الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء
غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما
يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض
بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا
فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا
فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم
يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء والدافع
يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع
اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده
محتاج الى سبب مبقي غير سبب الاول وافادة علم او ظن وجود السبب المبقي

فالحكم

فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب علينا امثل
والجواب عن الاول انا لا نم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب بل
بقاء الشرائع بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام
تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلعم
وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فاما
قبل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب
لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النبي يبين شريعته
موجبة قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ
يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه
والجواب عن الثاني انا لا نم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل البقاء
في الفروع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب
احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل
الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام
ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض لا
لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما تقتضيه
الاستصحاب هذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان
على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا
التمسك بالاستصحاب باربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير
بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقت به الاية الكريمة
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية الثاني عند العلم بعدم المغير
بالاجتهاد ويصح لابلاء العذر لا حجة على الغير الا عند ان قعو

وبعضهم قالوا لانه غاية وسع المجتهد ان لا يثبت قبل
التأمل فى طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم
علم من اسلم فى دار الحرب بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه
القبلة بلا سؤال ونحو الرابع لاثبات حكم مبتدأ او هو خطأ
محض لان معناه اللغوى بقاء ما كان فقيد بقيد حقيقة ومنها
ان من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اى الادلة
حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب
الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين وهو ظاهر ومنها
التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اى ذلك الغير محق فى
كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامى المجتهد
فانه مستند الى دليل كتابى اى من كتاب الله تعالى وهو ايضا
باطل لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين

باب فى المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية
قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح فلذلك
بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح
تتميما للمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع
التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فيهما فلا يتصور
لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون بين القطعيين
يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا
على ما ورد عليه النفى تماما وبناء الدليلان فى قوة اشارة
الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك

والحكم

والحكم فيه هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك
عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من الآخر لا بالذات
بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص
راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء
الله تعالى ففى الكتاب اى فمعارضة الكتاب والسنة السنة يحمل
التعارض الصورى على نسخ الاخير اى كون الاخير ناسخا للاول
ان علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة
لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما وان يرد منه عليه السلام
تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما
سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكن اذا جهلنا
التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر
حملنا عليه والا اى وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اى دفع
المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان
وجد المخلص فبها ونعمت وان لم يوجد المخلص يصير من الكتاب
الى السنة وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تساقطتا
بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال للسنة اذا كان
فى جانب آيتان او سنتان تساقطتا فيطالب الآيتين بالتعارض
ويعمل بالآية السالمة عنه لانه اعتبر ان تؤخر بها لا يتصور
لا تحاد النوعى ولان الادنى لا يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى

فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا
الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة له وصير منهما الى
السنة اذا وقع التعارض بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا
اي سواء وافق القياس او لا لانه قدم قول الصحابي على القياس
مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والا اي
وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس فقط فمخالف
القياس اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما
قال الكرخي فهو منه الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني
والا اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة
فكالقياسين اي فيكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما
سيأتي في القياسين ان امكن المصير من الكتاب الى السنة
ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف
السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام
صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة
رضي الله تعالى عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات والا
اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر يقرر الاصول اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم
على ما كان عليه مثل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار حيث تعارض
الاخبار والآثار وامتنع القياس من الاخبار اما الاخبار فكما روى
انس رضي الله تعالى عنه انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية

اي القياس وقول الصحابي في مرتبة واحدة يتحرى

مطلب اخبار

وما روي انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال
لم يبق من مالي الا هذه الحميرات وايضا روي عن عبد الله بن اوفى
انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن
ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ولا جرم
منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان
قيل ادلة الاباحة لا تات وادلة الحرمة حتى ان منها ما يكاد
يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر
وانه لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه
ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما
اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال في حرمة
لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يتنجس الماء لما فيه من الضرورة و
البلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني
الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد
فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا
في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا
وهذا احوط في الحكم بالنجاسة لانه لا يقدم الى التيمم فيلزم التيمم مع
وجود الماء الطهور احتمالا والعجب من المعترض بعد ما اعترض نقل
هذا الكلام واما الآثار فعن ابن عمر ان سؤر الحمار رجس وعن ابن عباس
رضي انه طاهر واما امتناع القياس فلانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه
ليس مثلها في الطوف ولا بالكلب للضرورة في سؤره ولا الحاق لعابه
بلحمه او لبنه في اصح الروايتين وانه روي عن محمد انه طاهر ولا يؤكل

مطلب الآثار

لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بوقوف الطاهر في ظاهر الرواية لان
الضرورة فيه اكثر فتقتضي طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا
حالم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل
الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم
بانه لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاصل بالشك ولم يحكم
ببقاء الطهورية الى صلاة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار
دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم
اليه وهو ان التعارض في الكتاب والسنة اما بين ايتين او قراءتين
في اية واحدة كقرائتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
وارجلكم فالاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب
او سنتين قوليتين او فعليتين او مختلفتين او اية او سنة مشهورة
او متواترة والمخلص عن التعارض اي دفعه وبيان انه غير واقع
وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض لتناقض الذي
يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه
من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر
اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فبان يوزع الحكم
باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل اخر
كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على
تغايره اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا
والاخر اخرويا كما في ايتي اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم

الايمان فالاولى تقتضي المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب
اي مقصودة له والثانية تنفيه لانها لم تصادف محل عقد اليمين
وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة في
المائدة دنيوية بتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقة فتنصرف
لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالاولى هو العقد ووجوب الكفارة
فان اليمين مما نزل جدا واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال فبان
يحمل كل من الدليلين على حال كحمل قراءتي التخفيف والتشديد
في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض
في العشرة وحال انقطاعه في اقل فان قراءة التخفيف توجب
الحل بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد توجب الحرمة قبل
الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل
ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم
احتمال العود فاحتيج الى الاغتسال لتاكد الطهارة واما الثالث
وهو المخلص من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم الذي يتضمنه الكلام
وبه يندفع التناقض او اختلاف زمان الورود اي ورود
الدليلين صريحا او على تقدير اختلاف زمان الورود صريحا فالثاني
من الدليلين ناسخ للمقدم منهما كما في العدة الاولى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاولى والذين يتوفون منكم الاية
وقد سبق في بحث العام او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح
نقلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر

التغيير وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة القوم وذلك لان الاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا لان اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغير المبيح الثابت تكرر التغيير بالضرورة وتكرار التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك ونحو المثبت يكون اولى من النافي لما فيه من لزوم تكرار التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعند عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد ثبت في بعض المسائل تقديم المثبت وفي بعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط يعرف به ترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فهما سيان وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت انه ان لم يعرف النفي بالدليل والا ان عرف به فمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر وان احتمل النفي الوجهين اي انه يعرف بدليل وانه يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال فرجح

رواية

قال ابو الوليد هذا عندنا وقال الشافعي يعمل بايهما شاء من غير تحر ولذا صار له في مسئلة واحدة قولان واما القولان المرويان من اصحابنا فاحدهما مرجوع عنه مثلا

ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة تلويح

رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان فاذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي واما في معارضة القياس القياس عطف على قوله في الكتاب فلا نسخ ان علم تاريخ احدهما ولا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا تساقط ان لم يعلم التاريخ ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مصيبا في حق العمل وان كان خطأ بالشرط الآتي بل الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفة العمل بهما ان يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه وانما شرط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يتساويان في اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع عليه واما الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا لا اصلا لا يعتقد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا تميز من اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه

ان وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما
يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك
والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص
والمحكم على المفسر ونحو ذلك وبالسند وهو الاخبار عن
طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد ومقبول ومردود
والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية
كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع منه عليه
السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلعم
وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار الرواية على ما ثبت
وبالحكم كترجيح الحظر على الاباحة وبالامر الخارج كترجيح ما يوافق
القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة
في المطولات وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس
بالاصل اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظني لا
يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس
بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظنه لا لانه الظنية
فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه
شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما
بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه
معللا في الجملة وبحسب حكم النوعي اما من ركنه الاصل
في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس

الاقرب

الاقرب فالاقرب واما بالحكم ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم
الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات
على النفي واما بالثبوت فثبوت القياس اجمالا والقياس لتفصيلة
اولى من ثبوته ابتداء للاختلاف في الثاني واما بالقطع وجود
العلة فيه واما بقوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها
كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب الرتبة
اللغة والاجماع على غيره عند من الشك واما بالاتفاق
على صحة علته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من
الاضافي عن الاعتبار والثبوتية من العدمية والباعث من مجرد
الامارة اي مجوزة والمنضبطة من المطردة والظاهرة من الخفية
والمتعدية من القاصرة اي مجوزة والمؤثرة على الكل وعلى
هذا القياس وبحسب الامر الخارج وترجيحه ما مر في النص من
الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك
ظاهر وترجيح مجاز ونحو ذلك وقد جرت عادة القوم انهم
ذكروا في الآخر اعني القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول
قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان الاستحسان اذا قوي
اثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا لان العبرة لقوة
التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة باثره
فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس ونحوها كالخلاف
الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية
الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب

الصدق والثاني قوة ثباته اي الوصف على الحكم المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون ألزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من ورود النص والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعينه لا يحتاج الى التعيين بالنية اولى من قول الشافعي فانه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء لان تأثير التعيين في الامتثال الا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل عنده وتأدى الزكوة عنده بتصدق جميع المال من الفقير او تصدقه والثالث كثرة الاصول التي توجد فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف اولى من قول الشافعي فانه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركنية في التكرار الا الغسل فيكون كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم فهو اقرب من القسم الثاني بل الاول وقال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف من الجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر الوصف وفي الاخير الاصل والرابع العكس اي عدم الحكم عند عدم الوصف كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره

اولى

لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليد والرجل وحكي قالوا لا ينعكس لان المضمضة متكررة وليست بركن تحقيق
اي مسح الرأس ركن وكلما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لانه عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا
غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما مثلا

اولى لانعكاسه فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة مكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال واذا تعارض ضربا الترجيح فالذاتي اي الوصف القائم به بحسب ذاته او بجزئه اولى من الحالي اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستوري الحال في النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر ولذلك الا بترجيح الذات على الوصف واشار الى الثاني بقوله وقيام الحال به اي بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالي العارضي لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة ونرجح بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة فانه قلت ما ذكرتم انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب في ذات الابن قلت قد اشير في تفسير الذاتي والحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او بجزئه

والآخر مما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج
عنه كوصف الكرم والعبادة للامام فان الاول بحسب الاجزاء
والثاني بجعل الشارع والاكمل في العبادة حال الامامة
فكذلك الكثرة تذنيب كما ضم مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك
ضم مباحث الترجيح المقبولة بمباحث المردودة وسماه تذييلا
والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال وقد يرجح اي يقع ترجيح
المتعارضين على الاخر من قبل الشافعي بوجوه فاسدة
منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من
وجه واحد وبالاصل الثاني المخالف للاصل الاول شبه من وجهين
او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن
ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها اي كثرة الاشباه
كالاصول اي كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل اي
اوصاف يصلح ان تجعل عللا وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب
ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار بخلاف كثرة الاصول فان
الوصف معها واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته
وثباته على الحكم فاما ثمة فالاصل واحد والاوصاف متعددة
اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان
من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد
والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه كجواز دفع
الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول

الشهادة

الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد
مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما من الطرفين فالشبه بابن
العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح
قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز ومنها اي من الوجوه
الفاسدة عموم الوصف الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب
الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل
بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا
والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا
الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود لان المقصود
من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاص اصل الوصف
وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه راجح على العام عنده
لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث
التخصيص فكيف يصح هذا اي جعل العام راجحا على الخاص في
اقول فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان
بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية
ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة
فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد
ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده حيث جوز التعليل
بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي يرجع الى زيادة
التعدي واقول فيه ايضا بحث لانه وان جوز التعليل
بالقاصرة لكنه معترف بان اولوية المتعدية بلا مرية ومنها

اي من الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة
كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط وبعده
عن الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة
يعني ان الترجيح انما هو باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد
فيما نقول باعتبار التاثير الثابت بالنص كما في القدر والجنس
من اثر المماثلة المذكورة فيه فيما بين [illegible] ذلك ومنها
اي من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها
اقوى وابعد عن الغلط اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان
ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح
لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف
التابع لا بانضمام المستقل ولان استقلال كل من الادلة
بافادة المقصود يجعل الغير في حقها كانه لم يكن لانه يؤدي
الى تحصيل الحاصل فان قيل انتم رجحتم بالكثرة في بعض
المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم غير مبيت من النفل ولا ترجحون بالكثرة في بعض المواضع
كما لم ترجحوا بكثرة الادلة اجيب بان الكثرة معتبرة في كل
موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموعي
من حيث هو المجموعي وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك
الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموعي وكثرة
الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة
الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق

لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف تلويح

كثرة الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجزئيات واعتبر ذلك بانه يد يحمل الاثقال واحد فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول وكثرة الادلة من قبيل الثاني منلا ملخصا

بالاكثر

وهو الله تعالى لا العقل اما الحكم الذي اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله ظاهر وكذا الذي اخطأ فيه منسوب اليه تعالى فانه لما كان المجتهد ومن قلده مامورين به كان ذلك الحكم بهذا الاعتبار منسوبا اليه تعالى منلا

بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل
دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم
منوط بكل واحد لا المجموعي من حيث المجموعي واذا بطل الترجيح بكثرة
الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة الرواة ما لم
يشتهر اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية لم تحصل
ولا يرجح نص بنص اخر اي بنص اخر وكذا القياس اي لا يرجح قياس
بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو
وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق
تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة
القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل المقصد
الثاني من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ
من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق
بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مرتب على اربعة
اركان كما ان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم
وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه ابتدأ بالحكم لانه المنظور
فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحاكم متقدم ثم بالمحكوم به لان
الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة
عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن الاول في الحكم عرفه بعضهم
الشافعية بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه
الكلام نحو الغير للافهام اذا طرد والقيد الاخير لادخال خطاب المقدم
على قول الشيخ والتوضيح في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول

حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحت حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله فيبقى الكل يقع تحت مثل قوله والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على التعاكس والوضع خطاب الشارع يتعلق بالحكم التكليفي وحصول صفته باعتباره بكونه دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميمه وكان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب هو قلت وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو ان الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول التكليفي والثاني الوضعي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والغصب والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر لفعل الذي هو الشراء او نحوه وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او

الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ايخفى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط والاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحكم عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم

في المعاملات احكام الخ ومنها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء
التصرف شرعا في بيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ
ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ
ثم اللزوم وكونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلتها فظهر
فيه ما ينبغي من تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة
مقابلة الصحيح للباطل فليتأمل والسابع وهو ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما
شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان اتيانه
راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله
فمع المنع من الترك بقطعي من الادلة فرض ومع المنع من
الترك بظني من الادلة واجب وان كان اتيانه راجحا
على تركه بلا منع من الترك سنة ان كان ذلك الفعل طريقة
مسلوكة في الدين سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن
هو علم في الدين قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة
مسلوكة في الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا
وان عكس عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه
اي ان كان تركه راجحا على اتيانه فمع المنع من الاتيان حرام
وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا الاتيان والترك
في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام
في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين

ونحو ذلك

ونحو ذلك فمباح فان قلت جميع ذلك مما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
وليس شيء من التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك
اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا
ولو سلم فمعنى الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك
من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع
الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها
صفات ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة
بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت عد المباح
من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة
ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب
فان قلت لا يخفى ان الرخصة الاتية ايضا تتصف بهذه الاحكام
كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما
يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها
الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام
على التمام وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة
او واجبا يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها التقسيم
وحصل الاقسام معتبرا في المقسم قولا وبالذات ولا يكفي
وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث
الوضع الى الظاهر والنص والمحكم لم يصح بل يجب بقيد الخاص

والعام والمشترك فكذا الى ههنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى

واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاده حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقلب او الاعتقاد دون من يكون مستخفا ايضا لان الاستخفاف بالشرعي يوجب الكفر لانه دليل الانكار ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في مسح الراس فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل يفسق اي يحكم بكونه فاسقا ان استخف باخبار الآحاد ولان رد خبر الواحد والقياس بدعة لان كان مؤولا فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله ففرض كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى واذلال اعدائه وحكمه اللزوم على كل اي كل واحد من المكلفين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا فكلهم يكون اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام

قلنا ليس

قوله يفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل بما وجب كان الاداء اطاعة والترك من غير تأويل معصية فسقا هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح

قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نم اللزوم وكيف وقد يسقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طريق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود من شرعيته لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للحق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه في الصلاة وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم من امور معينة فرضا عمليا كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعدد به معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفس الواحد اجتنابا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها والواجب لازم الا عملا اي لا علما فهو كالفرض العملي الا في الفوت اي فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن مؤولا وقد استخف باخبار الآحاد وقد يطلق لفظ الواجب على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء

ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة
واجبة ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب يستحق
العقاب للآيات والاحاديث الدالة عليه وعند القضاة الاثم
يعفو الاثم بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو
وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وفي مسئلة
وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم **والسنة نوعان**
الاول سنة الهدى اي مكمل للدين وتاركها مستحق
اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن
الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا
قوتلوا وفي النهي قال محمد رح في كتاب الاذان تاركه يكره واخص
اساءة والثاني سنة الزوائد وتاركها لا يستحق اي
اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه السلام في
لباسه وقيامه وقعوده وفي النهي قال محمد رح في كتاب الاذان
وغيره لا بأس في مطلقها اي مطلق السنة تارة يقال انه من
السنة كذا مطلق عندنا اي شامل سنة النبي عليه السلام
وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة
الرسول عليه السلام وقد تطلق السنة على الثابت بها
كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم
عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة
والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسيء تاركه

قد ثبت بانه ... بتركه عملا ... بالفرض ... جاحده ... بالنقل

فانه وكذا سنن الواجب في كلامهم العمل لا لانها طريقة او ايجابا ... لقوله تعالى فكلوا ... رسول الله اسوة حسنة وبقوله تعالى ... وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وبقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء ... الحديث وبقوله من ترك سنتي لم تنله شفاعتي

... فانها من غير افتراض ولا وجوب ... عند ترك الواجب ... النص ٢٢

وحكما ان يطالب المرء باقامتها ... عند ترك الواجب ... استخفاف بالدين ... وقال ابو يوسف القاتل بالسلاح ... اعلام الدين ... بالسلاح لانه ترك ما هو من اعلام الدين ... عند الاصرار على ترك الفرايض والواجبات ... كما تقاتلون ... على تركه مع حق واسم سيرة ... الى التخصيص ويلام على تركه

مطلب: الاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة افحش من الاساءة وهذا اولى من قول الخضراوي ... والا لم يكن فرق بين ترك السنة ... الاصرار على تركها ضلال ... الا ان يريد الاصرار ... والواجب حين صلى ... بكونه طريقة مسلوكة في الدين وطريقتهم ... وسنة الخلفاء

من الصحابة رضي الله عنهم ... وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ... اي م

لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته اي م

اورد عليه

وصوم المسافر فرض ... اي مع انه لو ترك لا يذم ... والزيادة فرض بعد ما قرأ ... لانه لا يذم تاركه ... فلا يتحقق نفلا

اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة
الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه اجيب عن الاول بان
المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها
كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت
قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالنفل بعد الشروع على تقدير
فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها
كما سيأتي وهو دون سنن الزوائد في المرتبة لانها صارت
طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل
ويلزم النفل بالشروع فيه قصدا حتى يجب المضي فيه ويعاقب
على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال
المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة العهد
فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى من النفل
الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو
ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء
الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى
وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظانا
انه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها
لانه لم يشرع فيها قصدا **والحرام** يستوجب العقاب اي يستحق
فاعله العقاب على فعله وهو اي الحرام اما لعينه ان كانت
الحرمة لعينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كانت

تنبيه دخل في حد النفل مع انه فرض ... حاشية
من التعريف المذكور في تعريف النفل الترك مطلقا اي دائما
فخرج صوم المسافر لان تاركه وانما يذم ... حاشية

لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في
الابتداء النكاح دون بقائه اي ...

الحرمة غيره اي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان
النص تعلق في الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه
لعدم محله كعبث الا ولم يذكر ذلك من قبيل اطلاق المحل على
الحال او حذف المضاف وفي الثاني يلاقي الحرمة الفعل
والمحل قابل له كالنهي عن الشرب وقد سبق زيادة بسط
له في بحث الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان الاول تنزيهي
وهو الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة اقرب
والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما
يعاقب بالثاني اكثر من الاول والثاني انه يتعلق بالثاني محذور
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فان قلت كيف التوفيق
بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني
حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان
عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه الصلوة والسلام
بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين
من شفاعته وهذا اي المكروه التحريمي حرام عند محمد اي
ان حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن
لا بدليل قطعي بل ظني فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض
والقسم الثاني رخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر
وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة اي رخصة حقيقة

لكن احدهما

لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز اي
يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من
حقيقة الرخصة من الآخر وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع
قيام السبب المحرم فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي الحكم
ان فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة
بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة فانه يستبيح بل يلزم منه اجتماع الضدين
وهما الحرمة والاباحة فمعنى هو ما اجيب بانه معنى الاستباحة ههنا انه يعامل
معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة
لجواز العفو كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان
وكافطار المكره في رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف
مال الغير وسائر الحقوق والمحرمة كالدلالة على مال غيره وكما في
تركه اي الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول المضطر مال الغير
وحكمه انه يؤجر ان قتل باخذ العزيمة اما الرخص فلانه حق الغير لا
يفوت الا صورته لبقاء التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء
في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب
في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورته بخراب البنية
ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه
بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حق ربه وهذا مشروع كالجهاد
على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضطرار عليهم او اعزاز المسلمين
عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول بل بشر بعضهم

بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير سلّ من ذلك لا يسع الاقدام
ولو قتل لا يكون مثابا لان الآية التي يفسخ المهلكة من غير اعزاز للدين
وفي بذل النفس فائدة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان
اسلامهم بدعوا الى ان يبقى في قلوبهم وانهم لم يظهروه واما الكافي
فما استبيح مع قيام المبيح للعزيمة ومحرم للرخصة تراخي حكمه المراد بالاباحة
ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لينافي حكمه الآتي فان
قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول
دون الثاني قلت العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها
وقد ورد النص بذلك فيحمله بخلاف دلة وجوب الايمان فانها
عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة
بقيامها وندوم بدوامها كالافطار لما فيه فان السبب الموجب
للصوم والمحرم للافطار هو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام
قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو
ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان
الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ
بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومنفعتها ليس يختص بالرخصة
فالاخذ بها اولى الا ان تضعف العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى
لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود
وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه
ليس مما تلف نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر

للعبادة

للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة
من هذا الا انه في هذا اوجد السبب الصحيح لكن تراخي حكمه بالنص فكان في
الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم
الاصلي الذي هو الحرمة قائم فيه مع قيام المحرم وليس فيه شبهة كونه
استباحة الكفر حكما فيكون الاول احق بكونه رخصة فمن الثالث و
اما الثالث الذي صور رخصة مجازا وهو اتم في المجازية و
ابعد عن الحقيقة من الرابع فما وضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا
من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا
لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة
والاغلال هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء
الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطأ وقطع الاعضاء الخاطئة
وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السابقة
فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة
وتخفيفا شابهت الرخصة فتسميتها لكن لما كان السبب معدوما
في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا فلم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع
الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
فما سقط عنا مع مشروعيته في موضع والمراد السقوط عن بعض
الامة مع المشروعية لبعض اخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن
حيث انه مشروع لبعض كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف
الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد من الحقيقة
كالسلم فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه عليه السلام

قوله ان هذه اشارة الى الصلوة المقصودة او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع

على بيع مال الغير بالاذن وحكم مشروع في سائر البياعات
لكنه سقط في السلم ابق التعيين مشروعا اصلا والخمر والميتة
للمضطر والمكره فانه حرمة تناولهما قطعا في حقهما بخوف
الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة
حتى اذا صبر حتى مات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لانه وقع في
الحرمة حقا فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي فيقبل في وجه
سقوط الحرمة لان الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه في حكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة
المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم
المخالفة وهو ليس من مذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام
المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة
الضرورة على ما كانت عليه فانه من قبيل استثناء ابوا. فكلمة الكفر على
اللسان حالة الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس
استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب او في التقدير من كفر
بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب
بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مباحا
ووجه اخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة
بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل وقصر
المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر

لايجوز

لا يجوز كاتمام الفجر بنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى
مفسد لما روي ان عمر رضه قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد
كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك
فممن يلزم طاعته اولى بانه لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى
في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان ففي
محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما
يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعيين القصر له
بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد لتحقق الاختلاف
اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة
السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة
بمشقة الانفراد ومضار الصوم الى الاصالة فانه قبل ان الصوم
ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون
باداء الفرض فيهما سواء ومسح المتخفف فانه غسل الرجل
الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل سقط
وان المسح شرع للتيسير ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى
ان الواجب غسل الرجل شيء دون المسح وان كان كذلك لما اشترط
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا

على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح مصلح رافعا
للحدث السارى الى القدم وان الشرع اوجب الغسل المسبب
للحدث منها يكون على ملابس الرجل ما دامت مستترة بالخف
وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه اى حكم هذا
القسم من الرخصة ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بين
ذلك في الصور المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من
راى المسح لم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير المشروع
قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار
النزع والغسل **وأما الوضعي** عطف على قوله في اول المقصد
اى اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال فانه اى الحكم
يتعلق بشيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له اى لذلك
الشيء باعتباره اى اعتبار ذلك الحكم التكليفي فالمتعلق
اى الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الاول وهو
الحكم التكليفي فركن والا اى وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق
فيه اى في الاول فعلة والا اى وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل
المتعلق اليه اى الى الاول في الجملة فسبب والا اى ولم يوصل
اليه فان توقف عليه اى على المتعلق وجوده اى وجود الاول
فشرط والا اى وان لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل من ان يدل
عليه اى على وجوده فعلامة **اما الركن** فما يقوم به الشيء
اى يدخل في قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى من قول صاحب
التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل وهو اى الركن قسمان

الاول

الاول اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء الذي يتقوم بالركن باقيا عند
انتفائه اى انتفاء كالتصديق للايمان والثاني زائد ان اعتبر
حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك
المتخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع
ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان
معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل
يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن
الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي
بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا
انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء
اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه
كان شبيها بالامر الخارج فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهو
اى اعتبار الزيادة اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان
فانه كيفية معتبرة في الايمان بالتركيبة فانه لا يسقط حالة
الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه
او بحسب الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث
يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل
عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في
الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة
فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم
واما العلة وهي لغة المغير كالمرض لا يقال المريض قد يولد من

ووجه قول مختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذلك الحركة علة لصيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة الشيء اسود فهي توجد ان معا ولهذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا لان الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة في عدم البقاء
تحقيق

لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة
الشرعية لتغيير بها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم
بحيث لو تكررت لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم
خرج به ما يضاف وجوده كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف
اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب على العلة ونحوها ودخل
العلل الوصفية شرعا والمستنبطة اجتهادا وفيه ان العلة
الشرعية مقارنة للمعلول كالعقلية من العلل وعليه الجمهور اذ
لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم
ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام ومنهم من فرق
بينهما وجوز التراخي ان تراخى الحكم عن العلة اعلم ان بعض
مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب
ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها
والايجاب في المعدوم محال فاذا جاز تقدمها في مالة جاز في الاكثر
لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ
بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا في بقائها
بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى
زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو
العلة عن المعلول قلنا اولا لما بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس
محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع
المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم
وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وبان

قبول

قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة
حتى تبقى كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ
العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت
فيما وراءها وفيه ان العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة
ولا التاثير ولا الترتيب لا توجد العلة اصلا وان وجد
احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين
الثلث فقسم اخر يحصل سبعة ولذا قال اما علة اسما ومعنى
وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع ان العلة له اي الحكم بهذا
تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر ان العلة
في ان الحكم بهذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها ان هي
العلة بهذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى
وحكما للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص
واما علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لتراخي المعلول
اعني ان لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي
حقيقة زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع
لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم
الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او
التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث
بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث
بها فيسمى علة فيه وصف العلية بمنزلة علة العلة وان اقتصر سمي
علة تشبه الاسباب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا سمي علة

العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال
كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ما يكون التراخي
حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث
بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير
ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث
به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها
يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده
المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا او
السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا ينافي تخصيص العلة
وهو تاخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة
لا الوضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع
للوضع والتاثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة
ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب
لاستلزمه وقيل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال
وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا
قلنا انه مؤثر لان الاعتاق هنا لا ينفذ باسقاطه
لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان
يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون
التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع لتغيير
الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع
فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة

ومؤثر فيه

ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه
الموهوب له وينفذ تصرفه لولا الموت ولما كان علة
لترادف الالام المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة
والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت
بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء و
النفوذ في المرمي والسراية ولكون هذه الامور بمنزلة
علة العلة لم يوثر شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند
الامام ابي حنيفة رح فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا
المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها
لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمنها
الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فللشبهة
تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا
ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع
الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار
للمعاني والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة
التحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب
المضاف الى وقت كانت طالق غدا فانه علة اسما
ومعنى للوضع والتاثير لكن الحكم متراخ للاضافة التحقيقية
ومقتصر للاولى ولهذا جوز ابو يوسف في النذر بالتعلق و
الصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فانه المتراخي وجوب الاداء
كصوم السفر والاخر بما لم يجوزه محمد اعتبارا الايجاب العبد

بالايجاب الذي هو شبيه بالسبب لانه السبب الحقيقي لا بد ان
يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكنه
اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب
لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها
ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا يكون مشابهة
للسبب والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد
الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة
ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان
صحت في الحال لاقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق
ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها
تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء
وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها
بحسب حدوث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية
كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول فانه علة
لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولهذا يضاف اليه و
معنى لتاثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما
لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحول لان وشبيه بالاسباب في حكمه
وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب
على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل للغنى اشبه
العلة والنصاب الى ولو كان النماء علة حقيقية لكان
النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما

لم يكن الوصف

لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة
ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب
والرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة
كشرى القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف
الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كالحكم المقتضى
الى المقتضى ولانك تقول انه مطلق الشرى او الملك وانه لم يوضع
للعتق لكن شرى القريب ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في
المؤثر في الشيء مؤثر لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليست
كذلك او التوسط ينفي الاضافة الابتدائية واما علة معنى
وحكما لا اسما كاخر جزئيها اي العلة كالقرابة والملك فان
المجموع علة للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك اي معنى لتأثير
كل منهما في العتق اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق
يقطعها ولهذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع باذن
الرقيق وهو النكاح فاعتاقها اولى واما الملك فلان ملك
العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه
لا اسما لان قدرة العتق لا كان من احدهما ونفسه
من الآخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع
للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر
الملك فكشرى ابن ابنه قرابته فالمشتري معتق حتى يصح
نية الكفارة عند الشراء لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه
واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب

عن الشرى

والفرق بين الحرج والضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك كالمحبة فان الوقوف
عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الاخبار عنها مقامها اما المشقة في السفر والانزال
في النقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليها حرج لخفائها

ورثاه او اشتراه فالمدعي معتق وغارم نصيب الملاك بخلاف
ان لم يكن اوان اشترياه فانه العلة لعتقه او هو مجموع الشراء بلا اعتبار
الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم مقام
المسبب المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشتق لرخصهما
والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطي
لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت
النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة
مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منها
علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي
لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطي وخروج
المني والحدث والدليل اي سبب العلم القائم مقام المدلول
كالخبر عن المحبة والبغض في ان احببتني او ابغضتني فانت كذا
لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان
كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لا معنى
لان المؤثر هو المحبة والبغض الداعي اليهما اي السبب المفضي اقامة
الداعي مقام المدعو اليه اقامة الدليل مقام المدلول الحد امور ثلثة
اما دفع ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم
والنكاح والالتقاء والخبر عما في القلب او دفع حرج لتعسر الوقوف
على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة
او الاحتياط كما في العبادات ودواعي الوطي في المحرمات واما علة
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي في مباحث الشرط

انه وقوع

انه وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق
ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بموثر في وقوع
الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى
وحكما واما علة معنى فقط وهو ما له شبهة العلة كاحد
وصفين يتركب منهما العلة كما يتركب علة الربوا من القدر والجنس
والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لانه له مدخلا
في التاثير لكونه معقولا من المؤثرات لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الاخير او احد الجزئين الغير
المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس
شبهة العلة فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل الا في النقد
من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف
ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل
يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص
قائم وهو قوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي
سبب محض لانه احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له
ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له
شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه
مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول
وان المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بانه معنى ما تقرر لا
تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم انه لا تاثير الكل لبعض جزء المعلول

كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف الجزئية وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت فانت طالق علة حكما فقط

بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب تخلل بينه وبين
المعلول علة ولا تخلل صفا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط
كشرط في حكم العلة كما سيجي امثلته فان الحكم يترتب عليه من
غير وضع وتاثير واما السبب فهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا
والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل
مشترك في الايصال فاصطلح المعنيين اشار الى الاول بقوله
فما يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا وضع له ولا تاثير فيه وهذا
بنا وما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت
وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك
المنفعة فانه بالنسبة اليه سبب كما انه بالنسبة الى ملك الرقبة
علة وبخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك
الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله وقد يطلق اي السبب
على كل ما هو السبب على كونه معرفا للحكم شرعا وهذا اعم لتناوله كل ما
يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع
حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علل للعقوبات
وهو اي السبب اربعة لانه افضاء اما في الاول والثاني مجاز كالمجاز
والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل
سبب اما ان تخلل بينهما علة اولا والثاني سبب حقيقي والاول
ان ثبت الحكم به بغير موضوع له والا كان او ثبت بعده بلا تراخ
في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي او به بغير موضوع
المتخلل لم يوضع له فسبب شبهة العلة فتبين الاقسام الاربعة بقوله

اما سبب

اما سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود
اليه اي وجوب الحكم او وجوده وصفا متعلق بالانضياف
وبلا تعقل التاثير في الحكم يعقل في سائر اقسام السبب التي
بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف وجوب
اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا
الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل
انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله وبلا
تعقل التاثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التاثير
او شبهته فيها اما الحقيقي ففي السبب الذي في حكم العلة والذي له
شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع
له والا كان علة العلة كما سيجي لحقيقته واما الثاني فلانضياف
ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة في هذا فانه في
رفع المانع بتراخي وجود العلة ظاهر كحفر البئر بخلاف قطع الحبل
وشق الزق وفي الفعل المفضي بتوسط عدم الوضع من
كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة العقود ووضع الحجر
واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي
دون الاول واما الشبهة ففي المجازي لان شبهة العلة
المالية تقتضي شبهة التاثير بلا مرية وسياتي تحقيق جميع
ذلك ان شاء الله تعالى وحكمه اما حكم السبب الحقيقي انه لا يضاف
اثر الفعل اليه بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن
الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك في الغنيمة

وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به الى المقصود

لانها سبب طريقا الى الحكم ... على الطريق

الدال على حصن حربي بوصف طريقه إلا إذا ذهب معهم فصار
صاحب علة وذلك لأن الدلالة طريق الوصول وقد تخلل
بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضف إليها وأما محرم
دل على الصيد فلأن الأمن زال به جناية لالتزامه إياه فدلالته مباشرة
لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكنها لما كانت الدلالة
في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تتقرر باتصال القتل إلى الصيد
والإصابة كما إذا أخذه فأرسله أو رماه فلم يصبه وإن لم يضمن
حلال دل على صيد الحرم لأنه كالدال على الأموال المملوكة
ومنه على المسجد والأموال المحترمة لله تعالى كالموقوفة وإنما أوجبوا
الضمان على الساعي استحسانا على خلاف القياس لغلبة السعاة
ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له إن للدافع فقتل
به نفسه لأن ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف إليه بخلاف
ما إذا سقط فهلك لأنه غير مختار فيضاف إلى الدافع لكونه
تعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن من قال للصبي اصعد
الشجرة وانفض ثمرها لنأكل أنت أو لنأكل نحن ففعل
فعطب لأن صعوده حصل باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الأول
ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عنه عليه بالشك لأن الأصل الإضافة
إلى العلة دون السبب فإن قال لآكل فيضمن عاقلته لأنه صار مستعملا بمنزلة
الآلة فتلفه يضاف إليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص
والإصطبل ونحو ذلك وأما سبب في حكم العلة وهو ما يضاف إليه
العلة المتخللة بينه وبين الحكم بأن وضع لحكمها أي من غير أن يكون

مطلب السبب الثاني

ذلك السبب

ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والإتيان علة لا سبب
وحكمه أن يضاف أثر الفعل إليه لا إضافة العلة إليه فإنه
المضاف إلى المضاف مضاف كسوق الدابة وقودها فإنها
تمشي على طبعها إن لم يسق والقائد فيضاف فعلها إليهما بالقرار
لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف إليهما
في بدل المحل لأنه حكم السبب لا في جزاء المباشرة كالقصاص
والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل ونحوها كشق
الزق وفيه مايع وإشراع الجناح إلى الطريق ووضع الحجر فيه
وترك الحائط المائل بعد التقدم إليه وإدخال الدابة في زرع الغير
حتى أكلته والشهادة بالعقود فلما ضمنت إليها صارت
في حكم العلة ولعدم وضعها له لم تكن علة فلم يلزم القصاص ونحوه
من أجزية الأفعال كالكفارة وحرمان الإرث وأما سبب
له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم إليه ثبوتا عنده على صحة التراخي
لكونه إيجادا لشرط العلة أو يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع
للحكم لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتي توضيحه مثاله
وحكمه أن يضاف أثر الفعل إليه لا مطلقا بل بالتعدي لأنه لما انعقد
فيه معنى العلة للوجهين اللذين تقدما اشترط فيه ذلك مثاله ما يضاف
الحكم إليه ثبوتا عنده على صحة التراخي كحفر البئر في ملك الغير
فإنه سبب للقتل لأنه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل
العلة ثقل الماشي والسبب مشيه فيه فأما الحفر فهو إيجاد شرط
الوقوع لكنه له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجودا

مطلب السبب الثالث

عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا جزاء الارث
لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك
بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره
وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله
ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي
لا الحافر ق: مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع له فلم يوضع
للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالنعقد رجل تزوج صغيرة
وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فانه
الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة
ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد
فلا يرجع فالارضاع يثبت به فساد النكاح ولم يوضع له
بل للتربية وفساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر و
لم يوضع له لان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا و
اعترض بانها ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب
بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع
المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة بالاعتبارين
او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات
نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان
امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر
سبب غير اختيار من صاحبه هو المشي دون شق الزق لكن
ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه

ولم يوضع

مطلب السبب الرابع

ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالتطليق
ولهذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق
باعتبار ان التسبب جعل في موضعين اولهما الارضاع موضوعا
لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف
ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم
القاضي بالعقود وان لم يوضع ذلك الحكم للعقود لاحتمال
ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع
للعقود انما هو بهذا الاعتبار واما سبب مجاز وهو طريق للحكم
يفضي اليه لا في الحال بل في المآل وخص باسم المجاز وان كان
السبب مع التاثير كما في القسم الثالث يعني مجازا ايضا
لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بزيادة المتكلمة
عليها كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة صفة الكل
فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء يكون سببا
مجازيا للجزاء ونحو اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي
للكفارة لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى
الاجزية الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات
اسبابا مفضية بالفعل فانه وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند
الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء
فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون
اليمين سببا مفضيا بالفعل فانه وضعها للبر المانع عن
الحنث وان سلم ان المعلق ونفي الحنث يكون علامة لكان

تجوزا من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة
امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس
ظاهر في انه سبب اليمين لكنه يشترط فوات البر وعلى هذا
يحمل عبارة المشايخ وله اي لهذا السبب المجازي
شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله
وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا
بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون
الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك
الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت
فكذا ما كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند
فواته ولهذا شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة
والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه
بالضمان من وقت الغصب الثاني انه وجوب البر لخوف لزوم
الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون
آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان
لها عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر
وهو شبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغني عن المحل كحقيقته
اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم
وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل

بطل اليمين

بطل اليمين فتنجيز الثلث يبطل التعليق اي تعليقها وتعليق
ما دونها قال زفر هذا القسم من السبب مجاز محض ليس له
شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره
فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله اي فيجوز لا يبطل
تنجيز الثلث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح
تعليق طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها
بعد التحليل فلم يستدعي ابتداؤه فبقاؤه وهو اسهل
اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء
المعلق على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر
المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك اليه ذلك لتيقن وجوده
عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه
فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلث
فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية
تستدعي المحل كل من في باب التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج
ليلزم من عدم افتقار الثاني الى المحل عدم افتقار الاول اليه وقياس
الحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان
شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك
الطلاق وصحته وليس للشيء قبل علته صحة حقيقة الثبوت فكذا
شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره
واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما
استند على صحة ملك النكاح الحل لا الملك استند على صحة ملكه

الطلاق اياه ايضا فالمنة في ايهار وال الحل الا الملك وفي ان معنى
هذا القسم من السبب بمعنى العلة لانه الموجب في الحال الا انه تراخى
الحكم فيه اسند عن المحل فلم يجوز التعليق للطلاق والعتاق
بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك
فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب
قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع
الشرط والجزاء كلام واحد دل على ربط الشيء بشيء وثبوته على
تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من
الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون
سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة
مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود
الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم
فيتحقق السبب بوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم
الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب
الشرعية لا تصير سببا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون
طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يتصل بالمحل
كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه انما
كان من حيث المحل بوجود الشرط واخلال التعليق جعل كلاما

صحيحا

صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء
الله تعالى اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث الاسباب
اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة
قدر هذا الباب في فن الاصول لحب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم
من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى
صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم انما حصل من الادلة
وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده
وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في
الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا او تسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك
قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا
للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه
الحكم على ما مر في مباحث الامر فللايمان اي فالسبب للتصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به
النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع
ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما كان
عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب
الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد
وقطعا للحجج واصل العناد لئلا يكون لهم شبهة بعد ظهور السبب

وحدوث العالم لا يكون سببا لوجود الصانع بل دليل له

ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص فيصح الايمان من الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اصل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا لابويه فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا وان لم يخاطب الصبي به اداء بالايمان لعدم التكليف في حقه فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدر الشرع بالنصاب الا ان كمال الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة ويبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه

والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر صح

فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء او تجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قيل اليوم اي كل يوم سبب لصومه وقيل الشهر وهو ذات الشهر بعد الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر رأس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته ويلي عليه اي ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه الصلوة والسلام ادوا عمن تمونون فان عن الاثر آية صرفها واجبة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا فرع على الحال واعتبر ضمان العبد من حيث انه انسان مخاطب هذه الصدقة فالقياس ان تجب عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الملحق بالبهائم فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وبهذا التقرير في الصبي والكافر والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عمن تمونون اي تحملوا صدقة المؤنة عنهم وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فوقعنا

ان الراس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب
لحج البيت يعني الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة
في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا فلم الامر والوقت والاستطاعة ليستا سببين
اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون
الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط الجواز اي جواز الاداء
والاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء اذ لا جواز بدون
الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج
الارض النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج بمعنى ان سبب
كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي و
للخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك
وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج
مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول اي العشر مؤنة
فيها معنى العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها
معنى العقوبة يعني ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا تعتبر فيهما
الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود
وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين
فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار و
يصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من

مطلب العشر والخراج

اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على
الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين
انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء
التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء
من النماء فقليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء
التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال
بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض
المذموم بلسان الشرع والدنيا وهي راس الخطيئات وبدوام
يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا
قالوا وفيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب بكونها بالزراعة
واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه
تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع
فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر
عبادة والخراج عقوبة ولذا الحكم يكون سبب العشر الارض
النامية دون الحاصل كما في الزكوة ولذا اي لان اشتمال
العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا اي العشر
والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب
العشر في الارض الخراجية وانه لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك
لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من
الارض والسبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام

البدن ومثل هذا اشتهر بالسببية والحدث شرط لوجوب
الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك
بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا
ولهذا الوضوء من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة
واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر
في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان
سبب الشيء ما يفضي الى الشيء ويلايمه والحدث يزيل الطهارة
وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات
ما ينسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة
يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود و
العقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة
تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان
من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح
ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار
والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة
من الحظر والاباحة بخلاف الشرب والزنا فانه يلاقي حراما
محضا والسبب لشرعية المعاملات البقاء المقدر يعني
ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره
سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتوضيحه ان الله تعالى

فقدر لهذا

ذلك داخل في العبادات والمعاملات الا يرى ان وجوب العبادات متعلقة باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان النص النازل لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شروطها وهي النية والطهارة للصلوة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكرنا ان اثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي تراخي وكذلك هذا في كل الشروط وانما يعلم الشرط بصيغة او دلالة بزدوي

فقدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى انقضاء الى عمر
وهو مبني على حفظ الاشخاص الى اجلها بقاء النوع والانسان
لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء
واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى المعاونة ومشاركة بين افراد
النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور
والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة
من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات
المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد
يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما وقد
سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل
في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب
والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
العملية على ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات
او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات
او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار
التمدن وهي العقوبات واما الشرط فهو لغة العلامة اللازمة
ومنه اشتراطات الساعة والشروط للصكوك وشرعا ما يتوقف
عليه الوجود ومعناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله

مطلب شرط محض

مطلب شرط في حكم العلة

لا وجوبه فح لا يراد من الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف
ثمة ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه بلا تاثير في ذلك الفعل يخرج به العلة
ولا افضاء اليه يخرج به السبب وفي الصحيح ان الشرط اما شرط محض وهو
ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة اي اضافة الحكم اليه كما في العلة
او الافضاء اي افضائه الى الحكم كما في السبب يخرجه اي السبب بل مجرد
توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد
علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض
قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع
حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند
التعذر مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمته اي كلمة الشرط وبمعنى الشرط اي
صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة اي كلمة
بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة
التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار
ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كما في الشرط وبمعنى
الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين لان
معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة
فانه يجري في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو الا يعارضه
علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق
او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مايع وقطع حبل
القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة

صالحة

مطلب واما شرط في حكم السبب

صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والنقل طبع لا اختيار
فيها بخلاف ايقاع نفسه فانه صالح للاضافة الى الاختيار
والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتيب
ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراع
الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف
والاشهاد ولا اصلا للاثبات ان انكر كما في الشفعة فاسباب
ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية
مقتضية فان عدم الحبس مانع عن الهلاك بالسقوط وذلك
المعرض لجوازه سبب له بخلاف عدم البئر فانه مانع عن
السقوط فيها وكذا غيره واما شرط في حكم السبب وهو سابق
احترازا عن الشرط التعليق اعترض بينه وبين الحكم فعل
فاعل مختار يخرج به نحو سيلان المايع اذ لا اختيار له غير منسوب
اليه يخرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطاير فخرج
فانه يجعل في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن كحل قيد العبد
حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب الشرط المحض
متأخر عنها صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه
وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما
على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب
لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب
ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب

بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او باب اصطبل حتى خرج
الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب لما
سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط
عن صورة العلة انما هو في التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح
والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال
ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع
واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تخلل اختيار
واما شرط اسما اي صورة للتوقف عليه في الجملة لا حكما
اي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق
بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول
الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة
لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فانه ان دخلت الدارين وهي
في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين
او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا
وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى
تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو
لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت
الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء لليمين لان محلها
الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه
حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو
ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق

مطلب واما شرط اسما

مطلب واما شرط بمعنى العلامة

صفتها اي العلة معه اي مع خفاء تلك الصفة لتوضيحه ان علامة
الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل
التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان
مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها المخفاة
فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق
الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوف عليه والموقوف على
الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط
تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثاله كان مظهرا لنفس العلة
كالولادة الظاهرة للعلوق الذي هو علة للنسب عندهما
حتى اثبتاه اي النسب بشهادة القابلة بها اي بالولادة مطلقا
اي سواء كان حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج
بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج
الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها
وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانه
بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين
وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة
النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة رح الولادة
شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وانه كان
بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا جعل
كالمعدوم في حقنا الا انه يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل
كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة من

حقا فلا تثبت ان الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك
وهي رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش
قائما لانه للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة
محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج لانه قد وجد
دليل قيام النسب فكانت الولادة معرفة محضة ومثال
ما كان مظهر الصفة العلة كالاحصان المظهر لصفة الزنا
التي هو بها علة للرجم وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذة
الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك
الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الغليظة
بعد كمال النعمتين والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها
اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم
بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة
فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان
شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم
قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليه
لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا
واما العلامة ومعناه لغة الامارة كالميل والمنارة و
اما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به
وهي اما محض اي خالص عن شوب الاقسام الباقية
دال على وجود امر خفي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن

ورمضان في

ورمضان في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر
واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة واما بمعنى
العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقة كما
سبق واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي
وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب
الاعتبارات والحيثيات **الركن الثاني** من المقصد الثاني
في بيان الحاكم على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب
والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن
والقبح اي المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب
والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في
ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث
الامر والنهي اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن بمعنى استحقاق
المدح في الدنيا والثواب في العقبى هذا بالنظر الى افعال
العباد واما اذا اردنا شموله لافعاله تعالى اقتصرنا على المدح
وقال في تفسير القبح والذم في الدنيا والعقاب في العقبى
هو الشرع اي الشارع عند الاشاعرة والعقل
عندهم ليس حاكما بهما كما هو راي المعتزلة ولا مدركا لهما
قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو راينا بل هو اي الحاكم
الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه تعالى نفى التعذيب قبل
البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها لان التعذيب لازم

لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نم ان
المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخروي المعتبر في
مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوي
بطريق الاستيصال ولو سلم ارادة التعذيب الاخروي فنفيه
لا ينافي استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت
فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز العفو
كما هو الحق وايضا لولاه اي لولا كون الحاكم بهما هو الشرع
بل كان العقل وكانا ذاتيين في كل من الافعال المتصفة
بهما لما تخلفا اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا
لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف
باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى
باعتبار اخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا كما في صورة الكذب
النافع او التصديق الضار فان الكذب من حيث هو هو
قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق
من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر
انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا الكلام في مثل يجب تارة ويحرم اخرى
كالقتل والضرب حدا او ظلما قلنا ما ذكرتم لا نسلم لان
هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان
واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك
الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما
ظاهر ولو سلم ما ذكرتم فلا يتعين السبب الكلي وهو ان لا [illegible]

منهما بذاته كما هو مذهب الاشاعرة وان كان ردا على
المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي واي الحاكم بالحسن
والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع
فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء
وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى
انه يقتضي المامورية والممنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع
كما انه يحكم على الله تعالى عنه علوا كبيرا بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم
وليس ينعكس القضية فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين
في البعض الذي يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة ثم في اثبات
مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان
وقبح العدوان لا ينكره عاقل مركوز في الاذهان حتى الذين
لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية
وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات
وذلك مع اختلاف اغراضهم اي غير اهل الملة وعاداتهم ورسومهم
ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان
كذلك قلنا لا بالنزاع فيه اي ليس الاتفاق فيما ذكر على
الحسن والقبح اي اتفاق المعتزلة ومن تبعهم بالمعنى المتنازع فيه لها وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى
ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها وبمعنى تعلق المدح والذم
في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم
بانا نعني بالحسن ما ليس لفاعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح

خلافه وأما قولهم بانه لا يثبت المدح والذم واستحقاق
الثواب والعقاب مع ان هذه فكذا في الغائب فيثبت
فلا يخفى ضعفه كيف وعندنا مترتب عليهما لا يتعلق بدار الآخرة
والثواب والعقاب وأما الثاني فيقول لانه من كان له غرض
من الاغراض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب
ومن قدر على الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك
وتخليصه ومن قدر على الاهلاك يختار الاول اي الصدق ويختار
الانقاذ وما هو الا اختيار حسن ذلك الا لحسنهما اي الصدق
والانقاذ عقلا قلنا لا نم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون
الاول اي اختيار الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم واوفق
لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك
الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق
ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى هذا يكون عند الله تعالى
بحكم العقل ولو فرض الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق
قطعا وانما القطع بذلك عند الغرض والتقدير فيتوهم انه القطع
عند وقوع المقدر المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ
لرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور
مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره
في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نم ان
ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يستقر الشرائع على حسنهما
انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لامر آخر

واما الرابع

وتحقيقه من اثبات الناظرة ... بمقام الجزم بكون الحسن والقبح شرعيين مواقف

واما الرابع فقد اشار الى احدها بقوله ولانه لولاه اي
لو لا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين لكان التكليف
ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يتمكن البعثة وذلك
لان المكلف لو قال في جواب نظره في معجزته كي يعلم صدقه لا انظر
حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت
الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته
نظري لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعني بالافحام
واجاب الاشاعرة عنه بوجهين احدهما جدلي والاخر حلي
اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك الالزام وحقيقته
الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي
ما هو الحق عنده في ثبوت الشرائع وتقريره ان للمكلف ان يقول
لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي النظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب
المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات
سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة
الواجبة مطلقا فان قيل بل يجب من النظر بايات الجلية التي يثبته
لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من
المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ولا يلزم
الافحام واشار الى الحلي بقوله وان الوجوب على المكلف
في نفس الامر لا يتوقف على العلم به اي بالوجوب فان صحة الزام
النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه
بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر

افحمه اسكته وخصمه ... غلبه بالحجة صحاح

كان ليس بواجب على لا اقدام عليه مواقف

[illegible] بكل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر وهو محال ويجوز ان يجاب الا بالافحام ... على دفعه وهو منع افحامه مواقف

من الوجوب الشرعي الذي يتوقف ... والوجوب العقلي الذي ... فانه يتوقف ... وجوب ... على الاخر مواقف

يتوقف كل واحد من وجوب النظر مطلقا ... مواقف

فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت
الشرعي ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب
وان اراد بالوجوب المحقق وفي ثبوت العلم به لم يصح قوله
لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم
بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم
بقوله لا يثبت الشرعي ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر
ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس
لعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحت مادته وفسد في صورته
واقول هذا الجواب الذي كونه حلا لا يدفع لزوم الافحام على
الاشاعرة لان المكلف لو قال للنبي لا اصدقك ولا انظر
في معجزتك حتى اعلم بوجوبها علي ولا اعلم به حتى يثبت الشرع
عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد
ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى
وهذا الامر وعليه لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع
عندي مردود لان للنبي ح ان يقول علمك به حينئذ لا يتوقف
على ثبوت الشرعي عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت
ان دعواي وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها
ان كانت صادقة فكذبتها خشيت خسرانا مبينا في العاجل
والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما
ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا

ودافع

ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر
المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدرك لا انه
يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا
فكيف الافحام وان شئت زيادة التحقيق انه في الطريقين الا مرتبة
بقوله ولانه لولاه اي لولا كون الفعل حاكما بهما بل كان الشرع مثبته
لزم محالان الاول في الله تعالى وهو انه لا يقبح منه تعالى شيء قبل
السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا وجواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال البعثة والشرائع والتباس
النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد فلا يقبح شيء من الكذب
واظهار المعجزة على يده هو بعده اي بعد السمع ايضا للدور فان
حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثاني في العبد
وهو انه لا يقبح الكفر المتمكن منه ومن العلم بحاله اي حال ما
يترتب عليه عاجلا وآجلا قبل السمع وان قبح بعده
لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع
العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان جوزنا عدمهما فانهما
من الممكنات وقدرته تعالى شاملة لجميعها فلا امتناع عقلا ولو
سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اي امتناعهما عقلا
للقبح عقلا لجواز كونه اي امتناعهما لامر آخر كما سنذكره
لا التباس النبي بالمتنبي وكان نقول لانا لم الدليل الذي هو المعجزة
لان وجه الدلالة لازم للكل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب

اي توقف الشيء على نفسه اذ لا
احتمال لان يكون الموقوف
عليه نفسا اخر

ودلالة المعجزة على صدق
المدعي عادية فلا يتوقف
على امتناع الكذب كما
في سائر العلوم العادية التي
نقايضها ممتنعة فنحن نجزم
بصدق من ظهرت المعجزة
على يده مع ان كذبه ممكن
في نفسه فلا يلزم الالتباس
مواقف

في بد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم
انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني من قبلهم ايضا بان وجود
المعنى المتنازع فيه وهو التحريم الشرعي قبل الشرع ممنوع
فيما ذكرتم من الصورة وغيره لا يضر لانه خارج عن البحث وحكى
صاحب تيسير الحنفية نقول سئل منهم ان من ادلة المعتزلة
على تقدير صحتها وتمام مقدماتها لم تفد الحاكمية للعقل
والموجبية له كما هو مقصودهم وانما تفيد ان حسن بعض
الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره
والمختار عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط
والتفريط ان الحاكم هو الله فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع
او لم يدرك صواب ان الشارع لا الفعل لوجهين اشار
الى الاول بقوله ان العقل آلة لانه نور في بدن الانسان
مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبدؤه
من حيث ينتهي اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الالة لا تعمل
بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا
العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية
والعجب ان رئيس من قضاة امر صحح التمسك بالعقل
وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك و
المعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب العدل والتوحيد
يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب منه
وان دار الآن يقول ولا ينفك العقل عن الهوى فانه

العقل

العقل هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى
النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا احدث العقل حدث
مغلوبا لا لاثبات والله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة
الغالب كالعدم فجعله حاكما ينفي اعمال المغلوب في مقابلة الغالب
فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام
الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل
فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها
واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة
ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا انه
ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف
الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا
علينا وان كان العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما
بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم
يرد الشرع في البعض الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة
الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي واقواله والنظر
في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق
فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل
اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب على المكلف
اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل يثبت المط
وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد
بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجب المعرفة بالعقل

وجب النظر فيهما ايضا بالعقل لانه اي النظر مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك
فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف
المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري
الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم
التكليف بالمحال واما عقليته فلتبعيته وكذا تصديق النبي
ع او اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص
وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده
فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر
في المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع
عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد
دلالة المعجزة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما
ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا عقلا ثبت حرمة
اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب
والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم
فهو اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت
ان العقل غير معتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف فلا يكلف
بالايمان الصبي العاقل بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل
السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ
ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ
العراق والتوفيق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون

العقل موجبا

العقل موجبا بنفسه وهولاء يقولون العقل معرف للايجاب
الله تعالى كالخطاب قالوا والصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لانه
لا ايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف
ايضا بالايمان من لم يبلغه الدعوة سواء كان في شاهق
الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا
ولا ايمانا لا يعذب لان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط
عن هذا لان الجاهل قد يلحق بالصبي في سقوط العبادات
عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي
فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال قبل
ادراك زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال
على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا
الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل هو في علم الله تعالى
ان تحقق يعذب والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت
الاشخاص وما روي عن النبي عليه السلام العمر الذي
اعذر الله فيه الى ابن ادم ستون سنة وعن مجاهد ما بين
العشرين الى الستين وقدر بثماني عشرة وسبع عشرة وبالثاني
زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي
العاقل بالايمان فلا تبين امرأته المراهقة غافلة عن الاعتقادين
بالايمان والكفر لم تصف اي لم تعبر عن ايمان وكفر تحت
زوج مسلم بين ابوين مسلمين فاذا لم ترتد لم تبن من
زوجها واما لو بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها

وكذا لو غفلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا
من فروع الشافعي ونحوه صرح به فخر الإسلام ولا يهدر كل الإهدار
عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار أن العقل غير مهدر وكذا
كل الترك لأنه وإن لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق
فيعتبر إيمان صبي عاقل وكفره إذا اعتقد ما يوجبهما سواء
وصف كلا منهما وعبر عنهما أو لا ومن قد مراهقة وصفت
الكفر لأن التوجه إليه دليل إدراك زمان التجربة فتبين من زوجها
بلا مهر قبل الدخول ومع بعده كما هو حكم سائر المرتدات
وهذا الذي ذكرنا من كون العقل مدركا كالحس لبعض الأشياء التي
ذكرنا وقبح أضدادها هو المحمل لقول الإمام أي لا عذر لأحد في الجهل
بالخالق لقيام الآفاق والأنفس الدالة قطعا على وجود الصانع
القادر العالم المريد ويعذر في الشرائع أي المشروعة الموقوفة على
الشرع إلى قيام الحجة من قبل الشارع وأقول لعل الأصل الذي
تمسك به الإمام في هذا المقام قوله تعالى أولم نعمركم ما يتذكر (في سورة الفاطر)
فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم أن أصحابنا رحمهم الله نقلوا في كتبهم
عن الإمام مسائل تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا لها سندا
يعول عليه وقد أدى نظري القاصر وفكري الفاتر أنها مستنبطة
من الآية الكريمة لكني لم أطلع في كلام أحد بالتصريح به ولا بالإشارة
إليه قلت لعل الأصل ولم أجزم به فلنعد المسائل ولنتم تبيين
وجه استنباطها منها فأقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد
التحقيق المسألة الأولى أن العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح

مطلب لا عذر لأحد في الجهل بالخالق

الثانية

الثانية أن العقل مدرك كالحس لبعض الأشياء وقبح البعض
قبل ورود الشرع الثالثة أن مجرد العقل لا يكفي لهذا
الإدراك كما ذهب إليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة
أن هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة أن العقل لا يكفي
في إدراك حسن الشرائع بل لا بد فيه من بيان الشارع وأما وجه
استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو أن الكفرة
تركوا الإيمان والعمل الصالح فقالوا في جهنم ربنا أخرجنا نعمل
صالحا غير الذي كنا نعمل فقال الله تعالى في جوابهم التوبيخ أولم نعمركم الآية
يعني لم يبق لكم عذر في ترك الإيمان والعمل الصالح في الدنيا
حتى تعتذروا فإنا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها
من التفكر في الآفاق والأنفس والتذكر للإيمان والمعرفة وأرسلنا
إليكم نذيرا يبين لكم الأحكام والشرائع فوجه استنباط الأولى أن
أهل التفسير صرحوا بأن ما يتذكر فيه متناول لكل عمر يمكن المكلف
فيه من التفكر والتذكر ولا شك أن العقول بحسب الأشخاص
متفاوتة فرب شخص يأتي منه الاستدلال بعد أربعين سنة
ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما
لوجب الإيمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب إليه المعتزلة والآية
تنفيه ووجه استنباط الثانية أن العقل لو كان يدركهما لما
وبخ على تاركي الاستدلال التعمير مدة يتمكنون فيها منه
ووجه الثالثة ظاهر فإن ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا
الرابعة فإن ما مبهم لم يلحقه بيان شاف وأما وجه الخامسة

أي أخرجنا من النار وردنا إلى الدنيا نؤمن بدل الكفر ونطيع بدل المعصية مدارك

فهذا من قول الائمة لما افادوا درك العقل لحسن الايمان قبل الشرع
افاد آخرها اعني قوله وجب الحكم التدبر ما ذكرنا لان الافادة خير
من الاعادة والله سبحانه ولي المن

الركن الثالث من

المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به
خطاب الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة
وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فنسب
الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق
الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات والارض
وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتي
بيان انواعها والنوع الثاني حقوق العباد خالصة وهو ما
يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات ونحوه من
بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح
والطلاق وما اشبههما والنوع الثالث ما اجتمعا
فيه اي حق الله تعالى وحق العباد والاول غالب كحد القذف
فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فانه شرع لدفع عار الزنا
عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرع حدا زاجرا
دليل على ان فيه حق الله تعالى الا انه دار الحكم عندنا حتى لا
يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف
ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة
في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد
وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث

ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع عكسه وهو ما اجتمعا فيه
والثاني غالب كالقصاص فانه فيه حق الله تعالى لانه يسقط
(وهو اخلاء العالم عن الفساد)
بالشبهات كالحدود والكفارة وانه يجب جزاء للفعل حتى يقتل
الجماعة بالواحد وانه اجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق
العبد راجح لان وجوبه بطريق المماثلة فيه راجح اليه اشار
قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا استوفيه الولي ويجري
فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم
اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار
الشارع وحقوق الله تعالى انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع
الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة انه من لم يصدق
بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وفيها اي في الايمان
وفروعه اصول وفروع وزوائد يعني ان كل واحد من النوعين
يشتمل على ثلثة وكون الطاعات فروعا على الايمان وزوائده
لا ينافي كونها في نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد فالايمان
اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام
وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة
الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث
فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص

في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وراسيت كوين داشتن وهو المراد بالتصديق
الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا
فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض
الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم
ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
مصدقين به ولاحقه الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في
الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن
التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره
كما في الاخرس كما في تعذره كما في المكره هذا عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم
الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه
يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا انه
في عمل القلب خفيا فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار
ورد واحد في الاعمال لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال
نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته
الزائدة عليه والنوع الاول اصلها الصلوة لانها عماد الدين وتالية
الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها
من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة
الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صارت

مجاز الشهادة قربة بلا واسطة امر

قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان ولاحقها
الزكوة المتعلقة باحد ضربي نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة
البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل
ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه وان
كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة
الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبيحة فيها
ولا قبح في صفة العفة فكانت النفس فوقه لكونها واسطة
ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات
وامكنة مخصوصات وهي عبادة هجرة من الاوطان والخلان
فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان
وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه موارد الشهوات وضعف
نفسه فقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية
وما تقدم من فروض الاعيان وزوائدها السنن والاداب
فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة
عليها فلم تكن مقصودة والنوع الثاني من حقوق الله تعالى
عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهات العبادة
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم
واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات
العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية
المشروطة في العبادات الا انه تجب في مال الصبي والمجنون
الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب

والاحرام والطواف والوقوف والسعي امر
والحج شوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة امر

والمسبب بذلك لان جهة المؤنة فيها اي وجوبها على الانسان
بسبب راس الغير كالنفقة شرح
من اعتبار صفة الغنى فيمن يجب ونحوه

العبادة لكنها ارجح والنوع الثالث مؤنة فيها عبادة
كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكنه يبقى عند
محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب
خراجا عند ابي حنيفة رح والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج
وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه
لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق
دائرة بين امرين بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان في
ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم
والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه
بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع
لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه
بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة
لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد
ولذلك سميت كفارات لانها ستارات الذنوب
فلم تجب الكفارة على المسبب كحافر البئر لان الكفارة جزاء
المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف
لا التسبيب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على
الصبي لان فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب
فيه جهة العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة
لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى
دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي

والمكره

والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها
بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت متساوية
فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة
تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فيما سوى
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها تجب على
الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة
الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على
ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة
بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت
فيها جهة العبادة ايضا والسادس حق قائم بنفسه
اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤدى به بطريق
الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا
انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له
لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب
علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم
وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة
اما محضة لا شوب لها معنى اي كالحدود ومنها قطع الطريق
فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لانه سمي محاربة
الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق
ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب

فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت
كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة
فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف فانه
ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق
وان في عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق
الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما
لحقه بجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها
قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان بل
امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة
وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل
مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم
الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل
بالسبب بان حفر بئرا في ملك غيره فوقع فيها مورثه
وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان
قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ
قلت الباغي المخطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان
الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضيلا منه ولم يرفعه
في القتل لعظم خطر الدم ثم لما ان لحقوق الله تعالى قد يكون
اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار المجرد خلفا عنه قائما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا
لان المطلع على السرائر هو الله تعالى علام ثم صار اداء احد ابويه

الصغير

الصغير خلفا عن اداء الصغير ثم صار تبعية الدار او الغانمين
خلفا عنه اذا عدم اداء الابوين مثلا اذا سبي صبي فان اسلم
هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو
تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار
وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه
في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا
الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف عنها لكنه ان التيمم خلف مطلقا
يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا
عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على
الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل
الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد تحقيقه انه جعل التراب
خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث
فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا وان جعل التيمم خلفا
عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة
رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم
اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا خلافا
للشافعي رح فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت
خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام
الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت
ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلا نتفاء الضرورة

لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها اه

فطروال

المبيح وأما بعد الأداء فرض واحد فلو وأن الضرورة ثم الخلفية
بين الماء والتراب أي بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف
مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله
الخلفية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه تعالى
نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء وكون التراب
ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة
المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهيرها بالملوث أيضا كذلك وقوله
عليه السلام التراب طهور المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد
الماء يؤيد ذلك فإن قيل لو كانت الخلفية في الآلة
لافتقرت إلى الإصابة كالماء إذ من شرط الخلف أن لا يزيد
على الأصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الأملس أجيب بأنه ليس
من الزيادة لأن معناها الزيادة في الحكم وترتب الأثر ألا
ترى أن استيعاب التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب
زيادة على الوضوء فيجوز عندهما إمامة المتيمم للمتوضئ
إذا لم يجد المتوضئ ماء لأن شرط الصلاة في حق كل منهما
موجود بكماله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغاسل على
الماسح مع أن الخف بدل من الرجل في قبول الحدث
ورفعه وأما إذا وجده فكان في زعمه أن شرط الصلاة لم
يوجد في حق الإمام وفسدت فلا يصح اقتداؤه به كما
إذا اعتقد أن إمامه مخطئ في جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر
فإنهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى أن التيمم خلف عن التوضؤ

أي أن الخلفية بين الماء والتراب

لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق
ما ذكره الإسبيجابي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب
أنه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وإن وجد المتوضئ
ماء ومن شرطها أي الخلفية إمكان الأصل لينعقد السبب للأصل
ثم عدمه أي عدم الأصل في الحال لعارض إذ لا معنى للمصير إلى
الخلف مع وجود الأصل مثلا إرادة الصلاة انعقدت
سببا للوضوء لإمكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم
لظهور العجز ينتقل الحكم إلى التيمم وكذا إذا حلف ليمسن
السماء فإن اليمين قد انعقدت موجبة للبر لإمكان مس
السماء في الجملة إلا أنه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم
إلى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما إذا حلف على نفي
ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الماضي فإنه لا يوجب الكفارة
لعدم إمكان البر **الركن الرابع** من المقصد الثاني في المحكوم
عليه وهو المكلف أي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو
الإنسان المركب من الروح والبدن التكليف موقوف
على الأهلية في المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل
يطلق على معان كثيرة والمختار أنه قوة للنفس بها تكتسب
العلوم والقوة ما به يصير الشيء فاعلا أو منفعلا والنفس هي
النفس أي الطاقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات
واكتسابها تحصيلها من الضروريات أو من النظريات المنتهية إليها

مطلب في بيان العقل

ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وتسمى باعتبار تأثرها
عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى
مبدأ الفعل وتسمى باعتبار تأثيرها في البدن مكملة وتسمى
عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفها في الضروريات وترتيبها
لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة
خالية عن العلوم قابلة وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها
عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد
الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت
لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها
عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم
الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على
استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت
هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل
كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب متى شاء واذا
كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه
المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة
هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف
اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويتفوق عليها بالعقل
بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات وهو اي العقل بالملكة
متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان

اذ ربما التفاوت فيه وانما قيد بالاولى لان الهيولى قد يطلق على جسم مركب منه ... كالنقض الذي تركب البيت منه ومن الجزء ... والمراد ههنا هو الاول ... حسن جلبي

النفوس

النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار
تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل و
بالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل والى
الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها
بمنزلة المرآت في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا
معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء
في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه
من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة
العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض
الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد
الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص
تعذر العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التي هي مناط
التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ
مقامه اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما
في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل و
اسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب المحصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل
القوى الجسمانية المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية
بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتحصل
المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة
للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر

اي الجوهر المسمى بالعقل الفعال منه

وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف
عقائد اهل السنة من المتكلمين وهو ان العقل وحده كاف
للحكم اي لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشرع
عند المعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل ومن نشأ
في الشاهق وهو رأس الجبل مكلفان بالايمان حتى انه
لم يعتقد الكفر ولا الايمان يعذب بالنار في الآخرة ومكلفان بايتان
فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته قالوا ما يدرك جهة حسنه
او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى
الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب
او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة
ولا مصلحة فمباح واجمالا فيما لا يدرك قالوا ما لا يدرك
جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع بحكم
خاص تفصيلي في فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على
سبيل الاجمال ففي جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف
في ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم
كما في الشاهد واجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب (وهو الله)
وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع
وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار
الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته واجيب بان حكم الاصل
ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما الحكم فيه

بمعنى الملائمة

بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر
تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فما في الاباحة يشترط
في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه
هذا اذا اشترط اذن الشارع اما اذن العقل فربما يقال هذا
التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم
ويفسر تارة بعدم العلم بان هناك حظرا او اباحة وقيل هذا امثل
من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت
لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل
على احد طرفي الحكمين بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود السمع عند
الاشعري فيعذر اي الصبي ومن في الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول
وهو الصبي العاقل ولا كفران وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب
وعدم الاعتداد بالعقل فيصح فائدة اي الثاني لا اباحة دمه بسبب الكفر
منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو التوسط
بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر
كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية
يعني بعدما ثبت انه لابد في المحكوم عليه من الاهلية للحكم وانها
لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية نوعان احدهما اهلية
الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه
الثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به
شرعا اما الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب فبناء على الذمة وهي
في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه

بقوله واجيب بالفرق الخ واجيب بان حكم الاصل الخ

ولا تقاتل من لم يبلغه الدعوة الى الاسلام ومن قاتلهم قبلها اثم للنهي عنه ولم يغرم لانهم غير معصومين در

وعند ما لم يضمن وان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ان ... الحرب فلا يضمنه ... شل قتل ... ح م

يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ح م

مطلب في الاهلية ونحوها

ثم توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الآدمي صح
محلا لامانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق
له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا
الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين
في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم
الميثاق وبالجملة فقد خص الانسان من بين سائر الحيوان بوجوب
اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو
المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه
ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولاني قلت
العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية
الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر
لا كالملك العاري عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية
عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة فكان هذا الوصف
بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوب والعقل بمنزلة الشرط فان قيل
فعلى هذا لا يستقيم قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا يعني
كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار
ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه
بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق
واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا
وله اي للانسان قبل الولادة يعني الجنين قبل الانفصال

على الام جزء

على الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها
ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال
فيكون له ذمة صالحة للوجوب اي لوجوب الحقوق له
كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى
الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعدها اي بعد الولادة
فله ذمة مطلقة صالحة لهما اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته
نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغي ان
يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء لضعف
بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود
من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن الاداء عنه اي كان
كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا فيجب عليه اي على
الصبي من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب
عليه فان العذر لا ينافي عصمة المحل ويجب عليه ايضا منها
العوض كالثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل
النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن والاعواض
كنفقة القريب نظرا صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب
على الغني كفاية لما يحتاج اليه القارب بمنزلة النفقة على النفس بخلاف
النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت
جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة
لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية
على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة

مطلب يجب على الصبي الغرم

اي النفقة على الزوجة

اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتشبهها بالاعواض
تصير دينا بالالتزام ولا صلة تشبه الاجزية فانها تجب على الصبي
فلا يتحمل الصبي الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه
جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف
بذلك ولهذا لا يجب على الاب ولا العقوبة عطف على اللوم
اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان
الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها وهو المطالبة بالعقوبة
وجزاء الفعل ويجب على الصبي من حقوقه اي الله تعالى ما صح
اداؤه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن كما عرفت بانه
ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليس بمقصود بل المقصود
فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل
وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه كالعبادات
الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة
او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها
وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق
الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات
كالحدود فانها لا تجب عليه اي لا تجب ما هو عقوبة من حقوق
العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل
كما سبق واختلف في عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر تلزم
عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك

مطلب لا يتحمل الصبي الدية

مطلب والعقوبات

وعند ابي ح

وعند ابي ح وابي يوسف تلزم لكنها بالاهلية القاصرة و
الاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة
قاصرة واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة يبتنى عليها
صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل من اهلية
الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كذلك
اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة ثابتة تلك القدرة
بعقل كذلك اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر
والكاملة بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل
عقل البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن و
الانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان
يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى
الى ان يبلغ كل واحد منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجة
كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل واحدهما
كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة
بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان
قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء
من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم
بادئ عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج
منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب

مطلب اهلية الاداء

اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب عليه الاتمام والمضي فيه حتى اذا افسد لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم الاداء نفع محض لانه يعتاد اداء فلا يشق ذلك بعد البلوغ اه

قال الصلوة ليست بمشروعة في الاوقات المكروهة وفي حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج غير مشروع في غير وقته فقلنا بها اي في هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة بصحة الاداء من الصبي العاقل باعتبار الاهلية القاصرة كشف

شرعا لاول امره حكمة ولاوانه بعقله وبعذر رحمة الا ان يعتدل
عقله وقدرته بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال
يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن
ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي
يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل
تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم
بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار وما ان
الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة انواع لانها اما
حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح
واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض
او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها
فقال فحق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان
او كان قبيحا لا يحتمله اي غير القبيح كالكفر او بينهما كالعقوبة
ونحوها كالصوم صح من الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثاني
فلان في الايمان وفروعه نفعا محضا فلا يليق بان يمنع
الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع
عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم
والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر
فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا
كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته
المشركة اجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى

كفر المورث

كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه
اللازمة منه ضمنا لان احكامه الاصلية الموضوع هو لها كالطهور
اي الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تتوقف
على حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا لما يلزمه من حيث انه ثمراته
وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه
فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث
والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه
الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار
الجاهل بالله تعالى عالما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه
على ما هو عليه والجاهل لا يجعل عالما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
فيعتبر ردته اي الصبي في حق احكام الدارين اما في حق احكام
الآخرة فبالاتفاق لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في احكام الدنيا
فكذا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث
من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر
محظور لا يحتمل المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل
لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة
وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط
القتل وفي حق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة
ونحوه صح منه اي من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد

كالصدقة وقبضها

فان اجاز المحجور نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا لا قياسا
لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور
حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
بلا ضمان على المستأجر ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف
العبد حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل
لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا
قاتل الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ وهو
عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة
اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء
في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى بلا عهدة ان
ان لم باذن الولي اي لا تلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة
عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع
والخصومة ونحوها لان فيه احتمال الضرر لا يتحمله الصبي الا باذن
الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم العهدة
وان كان ضررا عطف على ان كان نفعا اي حق العبد
ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك
فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبا مظنة المرحمة شرعا
وعرفا او باشر وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا
لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند حاجة
كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجة
وصح [illegible] وكذا اذا ارتد الزوج وحده [illegible]

الاقراض للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في
ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي
واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون
البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي وقدرته
على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي قادرا
على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا واما دائر بينهما
اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو
ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران
ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك
يلزم منه ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه صح برأي
الولي لان الصبي اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي بنفسه
لانه باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشترى له
ويملك الاجرة اذا آجره عبدا له ثم هذا اي الصبي في التصرف
برأي الولي فيما تردد بينهما كالبالغ عند ابي ح بطريق
ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي حتى صح تصرفه
بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي وصح من الولي
في رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي
في الملك اصل تام وفي الرأي اصل من وجه دون وجه لانه
له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس
بكامل العقل فيثبت شبهة النيابة عن الولي فيصير كانه
الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبر الشبهة في موضع

اي شبهة النيابة

التهمة وبوان يبيع من الاجانب خلافا لهما فانه من ثمرته
عندهما كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي
ولا من الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها
شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب
تغييرا في بعض احكامهما وتسمى العوارض جمع عارض على انه
جعل اسما بمنزلة كاثب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر و
تبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية
كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان
والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب فقال
نوعان احدهما سماوية ان لم يكن فيها للعبد اختيار و
اكتساب وثانيهما مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها
او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت
اما النوع الاول فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه
في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء
الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح
سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك
لا يكون حجرا الا انه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن
اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه بنظر للصبي او المولى وايمان

المجنون

المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف
ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا
شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل
بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك
وبفعل غيره اولى الا تبعا لابويه ووليه فاذا اسلمت
امرأته عرض الاسلام على وليه يعني لو اسلمت كتابية
تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم
صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما
وكان القياس ان تؤخر الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسان
لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر
بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي و
يرتد المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان
فارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر
بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين
بخلاف ما اذا كان في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار
وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل
البلوغ فانه صار اصلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية
او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون العبادات
بالاطلاق لما فاته القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادات
على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد
استحسانا قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما

اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا
مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط
استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط
بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس
بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف
في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد في الصلوة
بالزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد بالصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب
الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة
لانه وقت جنس الصلوات ثم اشترطوا في الصلوة التكرار
ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب
اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات
ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب اعني
الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء
فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب
القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر
الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته
على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات والامتداد
في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وهو ظاهر الرواية
وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون

والافاقة

والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا
في الصلوة لانه من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على
الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا
فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزم مثل زيادة المتبوع في
غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة
وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان
تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة
اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان
لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم
رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه
في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا
كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر
دخل وقت وظيفة اخرى فكان الجنس كالمتكرر بتكرر
وقته وبه تأكد الكثرة فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب
فكان هذا مثل ما قالوا في الصلوة على ما مر والامتداد
في الزكوة بالحول اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية
عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد
التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف
ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط
الواجب ونصفه ملحق بالاقل والمجنون يؤاخذ ببعض الافعال
في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا

وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤاخذ بضمان الاقوال فانه
لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره
وعقوده وان اجازها الولي **ومنها** الصغر وانما جعل
من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة
والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان
وهو المعني بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل
اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر
العقل تمام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية
لهذه الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل
عجز محض ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول
ان العرض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه
يؤخر الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون الثالث
ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات
بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في الجنون الاصلي الغير
الممتد روايتين منقولتين عن الامامين انه يقضي العبادات
او لا ولا اختلاف في الصبي وبعده يصير اهلا لاصل الاداء
مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ
بناء على ذلك القدر من الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها
لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا اداه اي الايمان كان
فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ ويثاب عليه ايض

بل يسقط

مطلب الصغر

بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ باعتبار عذر الصبا
كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن
البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية
والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام
المعاملات وحقوقها كما سبق فلا يقتل الصبي بالردة فانه
لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته وكموجب القتل حيث يسقط
عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث
اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب
القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى
الجناية في فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس بطريق العقوبة
عليه بل لما فاته الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له ووجه الارث
على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام ويرثني
اما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك فيولى عليه اي يلي عليه غيره
لعجزه عن الاتيان بمصالحه ولا يلي على غيره لان العجز ينافي الولاية
وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا على الولي كما
في المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون
ومنها العته وهو اختلال العقل آنا فآنا لا المثل ول
بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة بكلام
المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ
كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا اختلاف الا في بعض منها

مطلب العته

في الحج وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي
زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده
ابو اليسر بانه نوع جنون فلا يوقف له على العواقب وفي عرض
الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه
عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه لا على نفسه
والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل
قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه
اجيب بانه اراد به المجنون مجازا **ومنها** النسيان وهو عدم
ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة
في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت
شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء
فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاظهار اضافته مع النسبة
له لا في تنبيه سهو وبدونه خطاء فانه في التلويح ويسمى
هذا ذهولا وسهوا ايضا كما ينبغي فهو اما النسيان ليس
منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا في حقوق
العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان يفوت هذا
الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا
لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر العبد بان وقع في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو
هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا ان وان لم يقع فيه بتقصيره فعذر

مطلقا

فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه وتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف فجعل النسيان الموصوف من اسباب العفو

مطلقا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا
للتذكر كالاكل في الصوم فان في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن
كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكنه ليس هناك
ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي
في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير منه بجهة
فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة
فهي داعية الى السلام **ومنها النوم** وهو فتور طبيعي يحدث بغير
اختيار منه يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة
عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون
الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح
النفساني عن الجريان في الاعضاء وهو اي النوم لما كان
عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا شك فيه
وعن الحركات الارادية اذ الطبعية كالتنفس ونحوه تصدر منه
يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد حالة النوم ولا يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة
بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم
ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم

الاختيار والارادة فلا تصح عباراته فيما يعتبر فيه الاختيار حتى
ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى
انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب
فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه
لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته
وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد
واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء والصلوة
ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس
العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات
النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان
الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في
المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة
تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فلنص الغير الفارق
بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة
المستيقظ وعند ابي ح تفسد الوضوء دون الصلوة حتى
كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة
مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار
في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس
ومنها الاغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو العقل
عن استعماله مع قيامه حقيقة وهو وان كان كالنوم في ابطال

عباراته

ومنه قوله عليه السلام الا من ضحك في الصلوة قهقهة فليعد الوضوء والصلوة

مطلب الاغماء

عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية
ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم
عن الامراض مع انه عليه السلام معصوم عن الجنون لكنه
فوق النوم واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان
النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز
عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه يزيل القوى
وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل العبارات
لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي في القيام والقعود
والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس
بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل
ولندرته اي قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة يمنع البناء
يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها
قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا
من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء
انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط
واجب اي شيء من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما
فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل
الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون
لا الصوم والزكوة فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا
او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن تصرف
الاحرار حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر

مثل الشهادة والقضاء والولاية والإمامة ونحو ذلك بقاء
أما في حالة البقاء فلأنه شرع في الأصل جزاء للكفر فهو حق
الله تعالى ابتداء فإن الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى
وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم
الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متذللين كالبهائم
ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى أن الشرع جعل الرقيق
ملكا من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى أنه يبقى رقيقا
وإن أسلم وكان من المتقين وهو أي الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا
بأن يصير البعض رقيقا ويبقى البعض حرا لأنه أثر الكفر ونتيجة
القهر وهما لا يتجزآن ولأن مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق
كله في الحدود والإرث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة
حيث لم يجعلا حرا ولا نعلم ما حكمه كالمرأتين ولا بعد فيه
فإنه أمر اعتباري ولا حجر في الاعتبارات فلا يرد أن التكلم
لا يتصور من النصف ولأن رد الشهادة يجوز أن يكون
لاشتراطها بالحرية الكاملة لا لأن سبب التجزي بل يستدل
به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتبار في رقبة بعض الترجم لم يعتبر
انقسامه إجمالا والدليلان الكليان والإتيان فأما أن
عليه فإن من ترجيه لما في التلويح أما إنما لا امتناع بقاء لأن وصف
الملك يقبل التجزي فيجوز أن يثبت الشرع للمولى حق الخدمة
في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مثلا ولا يثبت
الشهادة والولاية ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزي كالعتق

انتهى كلام التلويح

فانه قوة

فإنه قوة حكمية يصير بها المرء أهلا للمالكية والولايات ولا تحتمل
التجزية وكذا الإعتاق عندهما القائلون بعدم تجزي العتق
اختلفوا في تجزي الإعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى
عدم التجزية بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق للكل لأنه ملزوم العتق
والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا وكذا الإعتاق
إذ لو تجزى الإعتاق بأن يقع في المحل على وجه لزم تجزي العتق
ضرورة فمعتق البعض عندهما حر مديون تجري عليه أحكام الأحرار
وذهب الإمام إلى التجزية لأن الإعتاق إزالة الملك إذ لا تصرف
للمولى إلا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا
إزالته كما إذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم
العتق وزوال الرق لأن الملك لازم للرق لأنه إنما يثبت
جزاء للكفر وإنما بقي بعد الإسلام لقيام ملك المولى وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وأما زوال ملك البعض فلا
يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال ملك البعض
من غير نقله إلى مالك أو يكون إيجاد بعض علة لثبوت العتق
وهو لا يوجب العتق كالعتد بل لا يسقط ما بقي شيء من الملكية
فإن قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد إزالته
أجيب بأن العبد إنما لا يقدر على إزالته قصدا وأصالة لا ضمنا وتبعا
وصفه بي وإن كان صالحا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع
بقاء فإن الأصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالكلام
ففي الإعتاق إزالة حق العبد قصدا وأصالة ويلزم منه زوال

حتى انه تملك ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا المعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكن المكاتب
يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا
لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ وهو ان
الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال
وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا للتضاد
بين العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم تناف
بين المملوكية منفعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو
مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو
باذن المولى وينافي مالكية منافع نفسه لانها للمولى كنفسه
الا ما استثنى من القرب البدنية المحضة كالصلوة والصوم
فنفرع على الاول بقوله فلا يملك الرقيق مكاتبا او غيره
التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المنفعة وخص التسري
بالذكر لانه مظنة ملك المنفعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان
يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصح حجه حتى
لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون
منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف
الفقير اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد
والراحلة لوجوبه لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا
كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب
فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في

بيع ان المدبرة من جنس الاناث لان الاناث [illegible] ان يكون من احد الوجه شرح

اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوئت لها [illegible] وان اذن لها المولى بذلك كما لا يملك من الاعتاق فالامة من احكام الملك كالاعتاق اي ملك

حق اكسابه دون نفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك
امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو
الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب
بناء عليه اما على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره
وبقوله ايضا ولا يملك جهاده لما سبق ان الرق ينافي مالكية
منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال
بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم
الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار
معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك
ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب
انما هو بالقتل وبالايجاب من الامام والعبد يساوي
الحر في ذلك ولا ينافي مالكية غيره اي غير المال الذي ليس
مملوكا من جهته كاليد والنكاح والحيوة والدم فنفرع على
الاول بقوله فالماذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهليته
خلافا لك فقط فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا اذن العبد بنوع من التجارة فعندنا يعم اذنه
سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة وله
ان العبد لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد
ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل
للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه
اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو هنا منتف

لان السيد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلي
من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك
الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب
عدم اهليته للمقصود انما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة
في ذلك وهو ممنوع وفرّع على الثاني بقوله وينعقد
نكاحه اي اذا انكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه
ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بمالية
وصحة حجره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه الآلة
وعلى الثالث بقوله ولا يملك المولى قتله واتلاف حيوته
لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره
بالحدود والقصاص فيبقى عليه كل منهما والسرقة المستهلكة
مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا
لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام
في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي
يوسف يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه منبئا عن
العجز والمذلة كمال الحال في اهلية الكرامات فانه يورث
القدرة والقوة فبينهما تناف الدنيوية اي الموضوعة للبشر
في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها
لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فيه لكن ذلك
سواء كالذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا
لوجوب الحقوق ومتميزا عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث

انه صار

انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه
مكلف لا بد ان يكون له ذمة فيثبت اصل ~~الاسلام~~ الذمة
ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يكون
المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب يعني لم يوجد بيده مال
من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها اي الى الذمة لا يعني
ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق
البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين
فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن
في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين
التجارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع في
المحجور فيما اقر به ~~المولى~~ وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل
بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه وكالحل فان استفراش
الحرائر والسكنى والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة
في تكثير النسل على وجه يلحقه انه من باب الكرامة ولذا اختص
رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روي عدم
الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امة ضعيف
حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد فلا ينكح العبد
على البناء للفاعل الا اثنتين حرتين او امتين ويتنصف
باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على البناء
للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز منفردا على الحرة
لا مقارنا او لما تعذر التنصيف في المقارنة غلب الحرمة

عطف على الحل فان فروع الحل تضعف بضعف الحل والرقيق
من العدة والطلاق فانهما ينتصفان لكن الواحد لا يتجزى فيتكامل
اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل
ولكون عدد الطلاق لان محل المملوكية وعدد الانكحة لان على
المالكية اعتبر الطلاق بالنساء واعتبر النكاح بالرجال اجماعا
فان النكاح لهم عليهم فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن
فاعتبر برتبتها تخفيفا للمقابلة ومن القسم حتى كان للامة الثلث
من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف
وكالمالكية فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة
لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص دية عن
دية الحر كما اعتبر في التركة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف
المرأة فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ
وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا فلو كانت لا تزاد
على العشرة الاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما
يستوفى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع اليد
التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت
قيمته عشرين الف لنقصان ملك العبد حيث يملك
التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد من ان ينقص بدله كما نقصت
دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في
المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهي مالكية المال او مالكية
النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية

الا ان

المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت باعتبار ملك الرقبة وملك
التصرف واقويهما الثاني لانه الغرض المطلق بالمالكية وهو الانتفاع
بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق
اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل
لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا
لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول
بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية
وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها وبتنصيف النعمة
تنصيف النقمة ان العذاب يقتضي ان نحو الذمة والحل وغيرهما من
الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى
النعمة لان الغرم بالغنم فينتصف الحد وفعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب وذا الحكم التنصيف كالجلد حيث عليه نصف
ما يجب على الحر الا ان وان لم يمكن التنصيف يكمل الحد كقطع اليد
والرق ونافي الولايات كلها كولاية الشهادة والقضاء
والتزويج وغيرها لانها تنبئ القدرة والحكمة اذ هي تنفيذ القول على
الغير او ابى فيبقى فيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في
الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى منه الى غيره فلا يصح امان العبد
المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم من اموال
الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا واما امان المأذون
فليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة
في الغنيمة فيمضي امانه من حيث انه كان مخاطبا يستحق الرضخ الا انه

المولى بخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكافر
فقد اسقط حق نفسه الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى
الى الغير ولزم سقوطه في حقه وتمام الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته برؤية هلال رمضان لانه يثبت
في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من
الولاية فانه قبل الحجر ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه
كما ذهب اليه محمد والشافعي رح اجيب بان الامان من الجهاد
اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال
واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو
من توابعه والرق ايضا ينافي ما ليس بمال اي لا يجب على العبد
الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة
فلا تجب الدية في جنايته خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ثبتت
في مقابلة المال او المنافع ولهذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها
الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال
المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل
والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له
ولما لم تجب عليه لم تتحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش
فلم تجب الدية بل وجب دفعه جزاء الجناية فاذا مات العبد لا يجب
على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو
الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع

عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية
في الدفع وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى ان دوام التعرض له
بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب
الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في
دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص
او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد كالحر في الاحراز وبه
في العصمتين فيقتل الحر به اي بالعبد قصاصا لانه مبني الضمان
على العصمتين والمالية لا تخل بهما ومنها الحيض وهو لغة الدم
الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة
وما تراه بنت سبع سنين والنفاس هو الدم الخارج من الرحم
عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن
واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة
وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء
لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة
عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس
وكذا للصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجس
وللحرج اي لكان في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة
سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اي الصلوة دونه اي الصوم
اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس نادر فيه
فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة ومنها
المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافي الاهلية

ان اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله كالصلوة والزكوة
او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد
والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن
استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر
ما يتعلق بالعبارة لكنه اي المرض يوجب العجز فشرعت
العبادات معه بقدر المكنة لما ازداد قوة ازدادت نقصانا حتى تجب
في الصلوة والصوم ولما كان يتوهم انه لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت
الحجر عليه بسببه اذا ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة اي خلافة
الوارث والغريم في المال كان المرض سبب تعلق حق الوارث
والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء
الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال فيوجب المرض
الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندا
الى اوله اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت
وهو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف
الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت
الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب
بقدر ما يصان به متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به صيانة
حقهما اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق
الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين او مقدار
الدين ان لم يستغرق فقط اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به

حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال
ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كنفقة واجرة الطبيب والنكاح
بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله
بالموت انه يتصل به ام لا يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق
فكل تصرف اي واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع
المحاباة يصح في الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع
في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك
التصرف ان احتيج اليه اي الى نقضه وكل ما لا يحتمله اي
الفسخ يصير كالمعلق بالموت حيث لا يقبل النقض كالاعتاق
اذا وقع على وارث او على غريم فانه ان كان على الميت دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث
في الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلاف
اي الاعتاق في عبد الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن
في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في
ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على الرق لا الاول
والصبي سواء ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال
الغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق
الله تعالى المالية كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك
الوصية بهما اي بالصلة واداء حقوق الله المالية لوجود سبب الحجر
عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات لكن استحسانا

ان يملك التصرفات من الثلث نظراً له ليتدارك بعض ما قصر
في صحته قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث
اموالكم في اواخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم
ولما ابطلها اي الوصية الشارع للوارث يعني شرع الله تعالى
اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت الاية ثم نسخ هذه الاية وتولاها اي انتصب لبيانها
حيث قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وقال عليه السلام
ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطلت الوصية
للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث
بمثل القيمة اولا وقالا يصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء
مما تعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي ولنا
انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء
صورة اذ للناس منافع في صورة الاشياء كما ليست لهم
في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض ومعنى بان
يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير
عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد
من الاموال الربوية برديء من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حق
الوارث لانه في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة
الحرام حرام واعترض بانه لولا ان الشارع نهى ابتداء لما قلتم
لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب انه قوله عليه السلام
الا لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي انه لا يبقى وصية منه ومعه

في حقه

في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك
لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز
خالص ليس فيه جهة القدرة بخلاف الرق والمرض والجنون ويتعلق
به احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الدنيوية فانواع اربعة
الاول ما يجب على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه
او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير
الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات
الرابع ما يلقاه من الالام والعقاب بسبب المعاصي وارتكاب
القبائح ولهذا اي للموت حكم الحيوة في احكام الاخرة وهي الاحكام
الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم
والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت
وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما
يرجع الى احكام الاخرة كما للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام
الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاول فاربعة
ايضا فقدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم
والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات والموت يسقط
من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض الاداء
عن اختيار لتحصيل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا
الاثم فانه يتبقى لانه من احكام الاخرة وقد سبق انه فيها
ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم
الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة

الحق رمز الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجر فيه الثالث حق
متعلق بالعين كالوديعة والغصوب والموت يسقط ما شرع
عليه لحاجة غيره الصلاة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق والرق ينافي وجوب الصلاة فالموت اولى الا ان
يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له و
يسقط ايضا دين في الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها
ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها الا ان ينضم اليها
الى الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمة فيصح تقديرها فمنه
كالمحقق فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا
الامام الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا خلافا
لرفيقيه المجيزين حيث تصح الكفالة بها فرضية ويؤخذ بها في الآخرة
لان ذمته في نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضعفت المالية
اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ولا
يسقط حقا متعلقا بالعين كالوديعة والمغصوب لان فعله فيه
غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين
لصاحبه ولهذا المطلوب له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات
والرابع ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما
شرع له لحاجته لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا بأس من
فيبقى ما تنقضي به تلك الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم جهازه
على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى الديون كما ان لباسه
حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير

فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الا اذا بقي مال او كفيل عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا اي ملك

متعلقا بالعين

والمستأجر والمشتري قبل القبض احق والعبد الجاني ... صاحب الحق ... في الصور ... العين

متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب اولى بالعين من
صرفها الى التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه لانه اهم من الوصية
لان الدين حائل بينه وبين ربه ثم تنفذ وصاياه من ثلثه اي
ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ملكه بين الورثة
لان الشارع قطع حق الورثة عن الثلث لحاجته الى تدارك
ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث
عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله من بعد وصية
يوصي بها او دين ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق
الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاعه
بماله كانتفاعه به حتى لو ارتد اعاذنا الله تعالى فما وجد في يد ورثته
منه ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا
وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او
رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال
او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده و
مدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ
كذا في الكافي نظرا له متعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق على
الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا ولهذا
ايضا تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج
اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه
السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله بكل عضو منها
عضوا منه من النار وكذا تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء

لقوله عليه السلام انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي ملك

اي مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه
ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في
قبره بتأذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه
السلام يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وكذا
ايضا فلذا تغسل المرأة زوجها في العدة لان الزوج مالك
لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة
حالة الموت وهو الغسل بلا عكس حيث لم يكن لزوجها
ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز فاذا انتفاها
الموت فلان يبقى المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان
الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فيبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا تبقى المملوكية
بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة
المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء
حاجة الميت والوارث بقوله واما ما لا يصلح لحاجته من احكام الدنيا تتعلق بالميت
فكالقصاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار
والميت غير محتاج اليه لانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء
ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة ابتداء
لان الميت خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له
ووجب ابتداء للولي القائم مقامه يؤيده قوله تعالى ومن
قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص

للولي

ط
فان قلت المملوكية في الزوجة تبقى
في حق الكفن على الزوج ويرث منها
قلت لزوم الكفن يكون تبعيتها الى
القرابة وهي كانت منقولة عنه
الزوج لكونها التي كانت مستورة
العورة وكذا في الامة واما الارث
فبالنص على خلاف القياس مسالحه

ع
بل ان ثبت حقا عليه فلو بقيت لحاجته
لصارت حقا له تحقيق

ح
واوجب القصاص للزوجين كما
في الدية لما كان القصاص ثابتا
للورثة ابتداء عنده ومنتقلا
اليهم من الميت عندهما وجب
القصاص للزوجين عندهم بناء
على الاصلين لان الزوجية يصلح
سببا لدرك الثار لان المحبة كا
بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة
فثبت لهما استحقاق القصاص
كما ثبت لهما استحقاق الارث
في الدية عندهم اي ملك

للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا
صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث
عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك
الثار وانه يتم بحيوة الاولياء والثار ولو لم يقتل
القاتل بنفسه فبقتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص
حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفا احدهم او استوفاه
بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا قلت القصاص لكونه جزاء
قتل واحد واحد لانه لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل
دون البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية النكاح
للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي
لانه تصرف في خالص حقه ولذا جاز الامام للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك
الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان
جهة وجود العفو لانه مندوب وفي العفو عنا معدوم ولا عبرة بتوهمه
بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال فصح عفوهم قبل
موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا فائدة
اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
لهم حتى لم ينتصب البعض اي بعض الورثة خصما عن البعض فان الحاضر
لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف
ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة

لا يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كأنه متوحد
وليس الثبوت في حق أحدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون
موروثا كالمال وأما ما عندهما فموروث لأنه خلفه وهو المال موروث
إجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الأصل والجواب أن ثبوت القصاص
حقا للورثة ابتداء إنما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت
فإذا انقلب مالا بالصلح أو العفو وإن المال يصلح لحوائج الميت من التجهيز
وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار
الواجب كأنه هو المال إذ الخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل
فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا أصالة
كذا قالوا وفيه بحث إذ قد سبق في مباحث القضاء
أن المال ليس بمثل معقول للقصاص وإن سبب الأصل إنما يوجب
الخلف إذا كان الخلف مثلا معقولا للأصل وأما إذا
كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم
قولهم ههنا الخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل فالحق أن يقال
إذا انقلب القصاص مالا إما بالصلح أو بعفو بعض الورثة
أو بشبهة يجب أن يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه إلى الورثة
بطريق الخلافة عنه حتى يقضى منه ديونه ووصاياه لأن الأصل
في القصاص أيضا أن يجب للميت لأنه واجب بمقابلة تفويت
دمه وحيوته إلا أنا أثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو أنه لا يصلح
لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع
فجعل موروثا ففارق الخلف الأصل لاختلاف حاليهما

وهو أن

وهو أن الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له
استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني أن القصاص
وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لأن المتلف حيوته
وكان ينتفع بها أكثر من انتفاع أوليائه بها فيصح بهذا الاعتبار عفوه
أي المجروح أيضا لأن العفو مندوب إليه فيجب تصحيحه بقدر
الإمكان أما النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة أي التي يكون
لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاعد
عن المزيل كالجهل فأصناف أيضا كالأول منها ما يكون من المكلف
الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من
غيره عليه كالإكراه فمن الأول الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه
فإن كان مع اعتقاد النقيض فمركب وإلا فبسيط وهو بحسب هذا
المقام أربعة أقسام بقي الأول يعني أنه جهل لا يصلح عذرا
كجهل الكافر بذاته تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة
محمد عليه السلام فإنه مكابرة محضة وعناد بعد وضوح الدليل
القطعية وأورد بأن الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإنما ينكره
جحودا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم
ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا وأجيب بأن معنى الجهل ههنا
عدم التصديق المعتبر بالإذعان والقبول ورده بعض الأفاضل
بأن الإذعان حاصل فيما ذكره لأنه قلبي وأجاب عنه الأبرار بأن من ترك
الإقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهرا عرفا فيجب بلا نزاع ترك الإقرار

كالاقرار لسانا كما ان الجهل كالعلم جنانا فكيف يستقيم جعل
ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص لان الجهل
كافر جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل للمعاند وجاهل تسمية فعله
جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار و
اظهارهم الانكار سبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل
بموجب علم تفيده البراهين القطعية فتدبر فقد بانه ان اعتقاد
الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة
حتى لا يعطى الحكم للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اي دبانته في حكم يقبله
اي التبديل دافع للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم
وما يدينون ودافع للخطاب اي دليل الشرع في حكم الدنيا
لا تخفيف لهم بل استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعذابهم
كان الخطاب لا يثبت ولهم فيه كما ان الطبيب يعرض عن
مداواة العليل عند الياس فيثبت بناء على ما ذكرنا من دفع
الخطاب تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها
اي نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم
ان تدينوا به اي اعتقدوا جواز النكاح فيثبت الاحصان
حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة
عن الزنا شرط للاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون
الوطء زنا فيحد قاذفه وتجب النفقة بهذا النكاح لصحته
بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين

كتحريم الخمر فانها محتمل عقلا

فان قيل ان كان ذلك لو توهم انه تخفيف لكنه في الحقيقة تغليظ لان الامهال في زيادة ارتكاب المعاصي قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين

ع وهو الاستدناء قليلا قليلا الى الهلاك كشف الاسرار

ع وهو العقاب الاخروي والخلود في النار وتحقيقا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر بزدوي

الابم

الا بمرافعتهما الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة
احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم
كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب
فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد
الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام
في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث
لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا
له في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا
لم يعتمد على شرعي واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على
قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم
في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم
بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد
نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا
في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله او استثنى على العهد يعني
ان الربوا مستثنى عن عهدهم قال عليه السلام الا من اربى فليس
بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب زائلا عنهم في حقه وبين ذلك
بقوله واما جهل كذلك اي لا يصلح عذرا لكنه اي هذا الجهل دونه
اي ادنى من الاول وله امثلة الاول الجهل ذي الهوى كالفلاسفة
والمعتزلة بصفات الله تعالى اي بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها
على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته

فان حرمته ثابتة في التورية

مطلب جهل ذي الهوى

كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية دانش
وهو الاثر الحاصل في القلب من اتصافه بالمصدر كهيئة التحركية
المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له بالفارسية
دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام واحكام
الآخرة اي كجهل من انكر الاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة
بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن ابن الصدر صرح بالاتفاق
فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر و
عدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل
الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام
ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل بالادلة
كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه
والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع والثالث
اي الثالث جهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد
وبشبهة طارية فيضمن الباغي باتلاف نفس العادل او ماله
لبقاء ولاية الالزام عليه لان الاسلام الا ان يكون له اي للباغي منعة
اي شوكة وتظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة
فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما
لكنه يرد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا الا انه يفتى
بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك
في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة
حسا فيها يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق

لان قوله انه عالم بلا علم انكار حقيقة ابن ملك من المنار

واما دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متأول للقرآن اي يصرف عن ظاهر الدلالة الى نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر تلويح

مطلب جهل الباغي

والاثم بكونه ذنبا لا يحتمل حكم الصغيرة وبهذا لا يكون عذرا في الآخرة بعد التوبة كي لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام ابن م

الشارع

الشارع ولا تسقط حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر و
نهي المنكر فرض وذلك بعضها بالقتال وقيل انما يجب اذا
اجتمعوا وعزموا على القتال الا انها انما تجب بطريق الدفع والمقاتلة
لا تخلو عن الاثارة البتة فتأمل ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم
اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا اجاز قتله وجرحهم
وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارث من الطرفين
اي العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل عن ارثه
فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس الحكم لو ادعى
الباغي الحقية بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق
لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق في زعمه حتى لو
لم يدع ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال
لان اعتقاده ديانة وبلا ليس حجة على العادل ولا ضمان لماله
المتلف عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة
حقيقة لا حكما اي الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على
الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه يثبت الملك
بالاستيلاء اي الاثم بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب
الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما
بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة
يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة

قوله والمقاتلة لا تخلو عن الاثارة اليه قال في الحاشية فانه غير الابتداء حيث جمع الغير بين المنع والارادة فيما يستحق مسه

بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاختلاف في الدين

اي بيننا وبين الباغي فلم يوجد سبب الحرمان وجودا صح

فلا تكون مانعا من الارث

فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة الاختلاف فلو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب الصبي تلويح

مطلب الجهل الثالث يصلح شبهة

والثالث جهل المخالف في اجتهاده الكتاب النص القطعي
الدلالة والآية كمتروك التسمية عمدًا فإن فيه مخالفة قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أو السنة المشهورة كالتحليل
بدون الوطء على قول سعيد بن المسيب فإن فيه مخالفة حديث
عسيلة المشهور أو الإجماع كبيع أم الولد فإن إجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي بجواز أحد هذه المسائل
لا ينفذ وبيان الثالث بقوله وأما جهل يصلح شبهة دارئة
للحدود والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أي غير
مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع أو في موضع
الشبهة الأول كالجهل من اقتص بعد عفو شريكه أي إذا عفى أحد
الوليين ثم اقتص الآخر على ظن أن القصاص لكل واحد على الكمال
فلا قصاص عليه لأنه موضع الاجتهاد فإن عند البعض لا يسقط
القصاص فيصير شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل والثاني
كجهل من زنى بجارية امرأته أو والده بظن الحل فلا حد عليه
فإنه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يدرأ عنهما
ولا يثبت النسب والعدة بها وإن كانا يثبتان بالوطء بشبهة
واعلم أن الشبهة نوعان الأول هذا ويسمى شبهة الاشتباه
وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس بدليل الحل دليله ولا بد فيه
من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل
وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف
المدلول لمانع اتصل به كوطء جارية ابنه ومعتدة الكنايات

فإنه

مطلب الجهل الرابع جهل يصلح عذرًا

فإنه لا يجب عليه الحد وإن قال علمت أنها علي حرام لأن الشبهة
فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه
على ظن الجاني لأن المؤثر في الإسقاط هو الدليل لا يتفاوت
بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبيّن الرابع بقوله
وأما جهل يصلح عذرًا كالجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر إلينا
فإن جهله بالشرائع كلها يكون عذرًا حتى لو مكث ثمة مدة
ولم يصل ولم يصم ولم يعلم أنهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء
بعد العلم بالوجوب خلافًا لزفر لأن الخطاب النازل خفي في حقه
فيصير الجهل به عذرًا لأنه غير مقصر وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل
ونحوه مسلم في دارنا لكنه لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره
في دارنا كما في قصة أهل قباء فإنهم إذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا
في الصلاة استداروا إلى الكعبة فاستحسنه رسول الله عليه
السلام وكانوا يقولون كيف صلواتنا إلى بيت المقدس قبل
علمنا بالتحويل فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم
إلى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل بأنه وكيل أو الجهل
من العبد بأنه مأذون فإنه لا يصير وكيلاً ولا مأذونًا بدون
العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو
اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفًا كبيع
الفضولي لأن في الإطلاق نوع إلزام على المطلق ولهذا
يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم
والمطالبة والمخاصمة فلا يثبت حكم الوكالة والإذن دفعًا

للعذر عنها الا بعد ان احكام الشرع لا تلزم في حق المكلف قبل
علمه فادى ان لا يلزمه حكم العقد على غيره وكجهل كل من الوكيل والعبد
المأذون بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ ان تصرفهما
على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما
بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل
والعبد على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكجهل المولى بجناية
العبد فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو
الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا
للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا يجب عليه الاقل من الارش
والقيمة ولا يصير جاهلها بها لعذر الخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية
وكجهل الشفيع بالبيع اي ببيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت
له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار
يبيعها ومنها السكر وهو غفلة سرور بسببها امتلاء
الدماغ من الابخرة المتصاعدة فيبطل العقل ولا يزيله ولذا
لا يزيل اهلية الخطاب وغيره مكتسب لكون الشرب الذي هو
سببه اختيارا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر
بالدواء وبما يتخذ من الحبوب والعسل وشرب المكره والمضطر
فيمنع كالاغماء اي كما يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق
والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى
يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به
مخاطبا او بطريق محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر

والباذق

والباذق والمثلث فلا ينافي هذا النوع من السكر الخطاب
بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه نهى
عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا
به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر
فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير معنى التقدير كانه
قال يا صاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا
للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب فلا يبطل الاهلية
لان خطاب الشرع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصلوة
والصوم ونحوهما ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا
كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير
والصغيرة ونحوها ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين
ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين
امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا
اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه بلا قصد وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف
او باشر سبب الحد معاينا بان زنى او قذف حال السكر اما
الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر
واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية
لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد بعد الصحو

ليحصل الانزجار لان اقر بما يحتمل الرجوع كاقراره بمباشرة
اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب
الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران
لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع
فيما يحتمله من الاقارير وحده اي حد السكر يعني حالته
المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام هذا متفق عليه
في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزم
الحد بالاقرار بما يوجب الحد الا في حق الزنا وقال الامام ابو حنيفة
لا بل الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر في حق
وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين
الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر
نقصان فورث النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحدود ومنها
الهزل فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي
ولا مجازي بل يراد ضده اي عدم افادة الغرض وفخر الاسلام
بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصي
والنوعي ليعم الحقيقة والمجاز كما سبق تحقيقه في
اوائل الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه
الحقيقي او المجازي ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها
والاول اصح وشرطه التصريح به اي شرط الهزل ان يكون مشروطا
صريحا قبل العقد انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة
الحال ولا ذكره في العقد لانه لو ذكر فيه لا يحصل مقصودهما لان غرضهما

من البيع

من البيع هازلا ان يتعاقداه انا نبيع وهو لا ينافي الاهليتين
اي اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا الاختيار للمباشرة و
الرضا بها بل الاختيار للحكم والرضا به يعني ان الهازل يتكلم
بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت
الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا
هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك
ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة
الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا
فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار
والرضا فالتصرفات اما اعتقادات او اخبارات او انشاءات
لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعي فانشاءات
٨ والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات
والا فاعتقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول
اما ان يتواضعا المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب
قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على
الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها
او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك
وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم
حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء
فتخرج من ضرب الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال فالهزل
بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف

بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية
عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب الاية فلا يرد ان الارتداد انما
يكون بتبدل الاعتقاد والهازل راض بالتكلم وان لم يرض بالحكم والاسلام
هزلا صحيح يوجب الاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكم الرد ترجيحا
لجانب الايمان للرضا باجراء كلمته فانه يعلو ولا يعلى كما في
الاكراه لا لان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد واما
الاخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا عما
يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا
شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او
بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد
عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل
يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك
لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان
وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما انشاءات فان احتمل
العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا اي
المتعاقدان في اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ
البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان
قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل في بيعنا بطريق
الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض
وان اتفقا على بناء العقد عليه اي الهزل او المواضعة صار
كخيار الشرط لهما اي للعاقدين مؤبدا لوجود الرضا بالمباشرة

لا الحكم

لا الحكم وهو الملك في الخيار فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد
لكن لا يملك بالقبض كما يملك في سائر البيوع الفاسدة
لعدم اختيار الحكم فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه
مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل
واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا
لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر
وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر
الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض
ولذا قال وان اجازاه في ثلثة جاز اي ان اجاز اي احدهما وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد
انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء
صح العقد عنده اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل
فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك
والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة
التي لم تتصل بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان بنيا على
المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع
صون المال عن المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم
لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب عنه
هنا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه
ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعي
عدم المضي في العقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم وبلا معارض يكون

نا سبى للمواضعة الى بقية وأما ان يتواضعا في قدر البدل
بان يتواضعا مثلا على البيع بالف درهم على ان يكون الثمن
الف درهم حقيقة أو يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلاً
على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة ببطلان العقد
عنده في صور الوجهين الوجه الاول الهزل في العقد والثاني
الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل
او الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض
والبناء وانما اعتبر بطلان العقد في صورة الاتفاق على البناء
ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمة لان العمل
بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالالف فيقتضي
ان يفسد العقد وقد جد في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح
بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة ببطلان العقد في صور الوجه
الثاني وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اي ينعقد
البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان
يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان
العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي
من المسمى وهو الف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة
بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة
لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن
العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم
لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على

قوله

قوله فانه احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو
ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال او يثبت بدون شرط
وذكره اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين
الاقسام بقوله فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتهج
التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه
علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق من ذلك وهكذا
العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده
بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هزلا وهكذا
في النذر فكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق
مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين و
كفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل
واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم ولان الهزل
لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد
هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد
في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض
بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد
بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض
والا لا استند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ومنه
اي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل

اما في الاصل بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح
فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث السابق او في قدر
البدل بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين ويكون المهر الفا
فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر فالمهر
الفان وان اتفقا على البناء على الهزل فالف اما عندهما
فكما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع
ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع
الا انه مقصود بالايجاب لكونه ثمنا فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف
البدل في النكاح فانه انما شرع لاظهار خطر المحل لا مقصودا وانما
المقصود ثبوت الحل فيما بين الزوجين للتوالد والتناسل وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء من الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض
والبناء فعند ابي حنيفة المهر الف وهو رواية محمد عنه بخلاف
البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح صحة العقد بالثمن وعندهما
المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع
او جنسه عطف على قوله او في قدر البدل اي الهزل اما ان يكون
في جنس البدل ففي الاعراض اي صورة الاتفاق على الاعراض يجب
المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل اجماعا
لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لانه هازل
لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف
المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة
وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون

تسمية الثمن

تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وفي صورة الاتفاق
على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء
روى محمد عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما
بطل المسمى لزم مهر المثل وروى ابو يوسف عنه ترجيح المسمى
قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان
المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية
فيلزم مهر المثل ومنه اي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون
المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه يعني الطلاق
على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد سواء هزل في الاصل
او القدر او الجنس كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان
نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال
الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق
على مال والعتق عليه ونحوهما ففي صورة الاتفاق على الاعراض و
الاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء
يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلترجيح العقد على المواضعة
واما عندهما فلان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخيار باطل عندهما
لان قبول المرأة شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وطلاق
ذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم
على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم

المال وعنده إن ردت الطلاق في ثلثة أيام بطل الطلاق
وإن اختارت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
والمال لازم وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندهما يقع
الطلاق ويلزم المال لأنه لا أثر للهزل في ذلك فإنه قبل الهزل
وإن لم يؤثر في التصرف كله كالطلاق ونحوه إلا أنه مؤثر في المال
حتى لا يثبت بالهزل أجيب بأن المال ههنا بطريق التبعية في
ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط أتباع وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه
مقصود العاقل بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر فإن قيل المال في
النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه أجيب بأن تبعيته في النكاح
ليست في حق الثبوت لأنه يثبت وإن لم يذكر بل بمعنى أن
المقصود هو المحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الأصالة
بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها
أي إرادة المرأة الطلاق عنده لأن عمل الهزل في المواضعة
بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع
وهو أي الهزل يبطل الإبراء أي إبراء الغريم أو الكفيل لأن
فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط و
يبطل أيضا الشفعة أي تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل
طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل
أيضا تسليمها بالهزل بعده أي بعد طلب المواثبة التسليم أي
تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل

بالخيار

ولذا يقع الطلاق وإن فات بعدم الطلاق
أي م

أي تبعية المال للطلاق في صورة الطلاق على مال لا ينافي كونه مقصودا للعاقل في جملة لأن صورة الهزل فلا يرد ما قيل من أنه لا توجيه لهذا الكلام لأن المال ههنا لا يكون مقصود الأجل لأنه هازل والمرأة لأنها هازلة ولأن المال يجب عليها فكيف يكون مقصودا لها حسن جلبي

بأن المال في النكاح وإن كان تبعا بالنسبة العاقدين بحيث المقصود بهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت أصل لأنه يثبت بدون الذكر
أي ملك

سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه
أي ملك

والعمل بالمواضعة أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها
توضيح

بأنها يبطلها كما علمها حتى يبطل بالتأخير
تلويح

لأنه لما اشتغل بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل
ملك

حـ لو سلمت الشفعة على أني بالخيار ثلثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا
منلا

ولهذا يملك الأب والوصي تسليم شفعة الصبي عند أبي حنيفة وأبي يوسف كما يملكان البيع والشراء له
خرجلبي

بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استيفاء أحد العوضين
على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل
يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم ومنها أي من العوارض
المكتسبة السفه فإن السفيه باختياره يعمل على خلاف
موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة
والحركة وشرعا المعنيان أحدهما أعم وهو خفة تعتري الإنسان فرحا أو
غضبا فتحمله على عمل بغير موجب الشرع والعقل مع قيامه بخلاف
العته فيهما والارتكاب كل محظور والآخر أخص هو المصطلح
ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته
وإن كان مشروعا ومحمودا بأصله فإنه البر والإحسان وإن آل
إلى السرف والطغيان وهو لا ينافي الأهلية أي أهلية
الوجوب وأهلية الأداء لكمال العقل والبدن إلا أن السفيه
يكابر عقله في عمله فلا يوجب سقوط شيء من الخطاب بتحمل أمانة الله تعالى
فيخاطب بالأداء في الدنيا ابتلاء ويجزى عليه في الآخرة
ولا ينافي السفه أيضا التصرفات لأنه إذا بقي أهلا
لتحمل أمانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي أهلا لحقوق العباد
وهي التصرفات بطريق الأولى واتفق على منع مال من بلغ سفيها
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية إلى الرشد عندهما
لأنه تعالى علق إيتاء الأموال إياهم بإيناس رشد وصلاح
منهم حيث قال فإن آنستم منهم رشدا أي إن عرفتم
ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا إليهم

مطلب
١٤

ح وعلى ما هو الظاهر التفسير فخر الإسلام يكون كل فاسق سفيها لأن موجبه أنه لا يخالف الشرع للأدلة القائمة على وجوب اتباعه
توضيح

ه ومنه التوقف في تناول المحارم كشرب الخمر والزنا والسرقة فإن ارتكابها من السفه حقيقة
ح

ه والفرق بين السفه والعته أن المعتوه يشابه المجنون في بعض أفعاله وأقواله بخلاف السفيه فإنه لا يشابهه
ح

جلبي وإنما قال من وجه لأن القبيح هو التجاوز عن الحد حرام والإحسان الآن أصله مشروع ووان

حو وإن كان أصل التصرف أي جنسه مشروعا
السفه السرف التبذير والدليل على أن أصله مشروع أن أصله النفع والبر والإحسان وذلك مشروع وحسن
أي السبب المجيء الآن أن الإسراف حرام كالإسراف في الطعام والشراب
منصور

زين المنار
ه لأن حقوقهم أعظم من حقوقه

عو لا تؤتوا المبذرين أموالكم التي جعل الله لكم قياما أي لا ينبغي أموالكم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وأضاف الأموال إلى الأولياء على معنى أنها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم أو لأنها المنصرف فيها القوامون عليها
تلويح

لأنهم يقومون بها
لا إضافة
لأن تتبعوا الأولياء

ط منكر مفيد للتقليل لأن التنوين يفيده وفي قوله آنستم
منلا

مطلب
أقل بلوغ

أي أن المعلق بالشرط لا يوجد قبله

اموالهم وان لم يونس الرشد عنده اي عند الامام فانه اقام السبب الظاهر
للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة
فانه اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا اوكذلك وهو لا ينفك عن الرشد
الا نادرا فاقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع في تعلق
الاحكام بالغالب وقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
سنة اونس منه الرشد او لم يونس ثم اختلفوا اي
بعد الاتفاق على منع ماله ان بلغ سفيها اختلفوا في حجر السفيه
بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف القولي فمنعه مطلقا اي
لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل
ويحتمل الفسخ او لا لانه مخاطب فيتصرف صادر عن اهله
مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية و
هي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به
مكابرة وتركا للواجب ولهذا كان مخاطبا بحقوق الشرع ويحبس
في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق و
النذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي
تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال
وجوزاه اما الحجر فيما يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع
والاجارة والهبة صيانة لدينه وللمسلمين اما الاول فلانه
عاقبة ارتكاب الكبيرة كقتل العمد ويعفو عنه المؤمن في الاخرة
من الله تعالى وفي الدنيا من المؤمن حتى اصر عليها واما الثاني

وذا بالحجر

فلئلا يضيع

وقال لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد تمسكا بظاهر الاية

فان السفهاء اذا لم يحجروا واسرفوا فركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان احيانا لا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى وقصته مذكورة في التوضيح

لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده ابن ملك

بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر مع العلم بالقبح وف والعاقبة كذا في المغني والكراخ وكاتبه الحسن

فاذا لم ينظر له في الدفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع ابن ملك

بكار بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله في الاخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب تلويح

كالبيع والاجارة ابن ملك

كالنكاح والعتاق ابن ملك

وهو ازالة الاهلية والطالها والحاقه بالبهائم والعباد نعمة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف مثلا اي فوق الضرر الذي يعتبر به في المال لو حجر عبارته

وهو لا يخل شيئا مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية ابن م

مطلب السفر

فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة
من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم كلا
والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب
وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته
او ببيان بانه فضل الانس على سائر الحيوان ومنها
السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج عن عمران الوطن
بقصد سير ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير وسط وهو لا ينافي
الاهليتين والاحكام وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة
له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك
وامتداده مطلقا اي سواء حصل المشقة او لا بخلاف
المرض فانه منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب
ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه بملاحظة بعض
اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر
ذوات الاربع اي يسقط السفر الشطر لذوات الاربع
من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان
ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت
الرخصة للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء
اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزمه الاربع وقد مر
تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز
عن القضاء فان العقد بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب

لكونه من اسباب المشقة لا محالة لقوله عليه السلام السفر قطعة من السقر ابن ملك فانه متنوع الى ما يضره حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فيتعلق الرخصة بالذي يضره والى ما لا يضره كالصوم الصوم ابن م

ولنا قول عائشة رضي الله عنها الصلوة في الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص ولم يوجد ولان الزائد على الركعتين لا يؤداه بثاب عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا علامة النفل ولان هذه رخصة اسقاط كوضع الاصر والاغلال قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله انا نقصر وقد امنا فقال عليه السلام ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كقوله تعالى [illegible]

[illegible]

الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز
القصر بخلاف ما اذا فات في السفر لا يقضى في الحضر الا ركعتين فان
السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت في الذمة لا يتغير
بحال ويؤثر السفر ايضا في تأخير وجوب اداء الصوم الى
ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا
لكنه اي السفر لكونه اختياريا مكتسبا للعبد غير موجب
ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لانه لما هو قادر
على الصوم من غير ان يلحقه آفة لم يحل الفطر لمن صام
اي اصبح صائما وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صائم
سافر في رمضان قيد للمسألتين وذلك لانعدام الضرورة
الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وان السفر باختياره
فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه فان افطر سقطت الكفارة لتمكن
الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر قبل التقرر في
الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض اذا تكلف
الصوم فتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا
اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة تجب
لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة
اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان ثم سافر لانها
قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف
ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث
لا يجب الكفارة لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه

واحكامه

واحكامه اي السفر يثبت بالخروج استحسانا بالاثر وهو ما روي
بطريق الشهرة عن رسول الله عليه السلام وعن صحابه
انهم ترخصوا برخص المسافرين حين خرجوا وفيهم العمران والقياس
ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة
لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه وفي الاقامة قبل
الثلثة اي قبل ثلثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها
اي موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح
وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة
يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع
للسفر وبعدها رفع له والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء
يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد كقوله من
قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطأ وهو المراد ههنا
وفسروه بالفعل من غير قصد صحيح تام كما اذا رمى صيدا
فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من
تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا لوجود قصد ما فله ترك التثبت
ولذا عد في المكتسبة وهو لا ينافيهما اي الاهليتين لانه لا يخل
بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق
الله تعالى اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد
بذل الوسع كما في القبلة والفتوى ويصلح ايضا شبهة في
باب العقوبة من حد وقود حتى لو زفت غير امرأته فوطئها

على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يحدّ ولو رمى الى انسان
ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور
ولا يأثم اثم القتل العمد وانما اثم اثم ترك التثبت وانه لا ينفك
الخطأ عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه
الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا لوجوب الجزاء القاصر اعني
الكفارة فانه اصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون
جناية قاصرة فيصلح سببا للجزاء القاصر ولا يصلح عذرا في سقوط
حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان فانه لو اتلف
مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل
مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل المحل لا جزاء الفعل
فانه مرفوع عنه بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا
لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب
على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل المال لا جزاء افعالهم كما ان
جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية من حيث انها
بدل المحل ولذا لا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن على وجه
التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من
حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا ومبنى
الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها
تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت
فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة
ويصح طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت

جالس

فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر توضيح

اي لو قتل جماعة صيد الحرم لا يجب عليهم الا جزاء واحد

وهي الكفارة دون الكامل وهو القصاص وهذا لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة فينبغي ان يكون سببها مترددا بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك الاحتياط حرام فكان قاصرا في الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر

وهذا القياس ضعيف لان النائم لا اختيار له والخاطئ عالم بكلمة عبارته واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة اه
قلنا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل بسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة من المنار

جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم
والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم
البلوغ عن عقل مقام العلم بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي
لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد عن النائم والمغمى عليه
ولا مقام الرضا فيما يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب
الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم
القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه فيما ذكر
لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة
في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضا في المكره
مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل
جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ
اذا صدقه خصمه يعني اذا اجرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح
فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت
وصدقه اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن
اصحابنا ولكن مقتضى الاصول ان ينعقد فاسدا كالبيع المكره
لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد
لفوات الرضا ومنها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه
بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضا وهو نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر فظاهر ان الاكراه يعدمه
ويفسد الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر
والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي

انما لا يقام مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان النقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب بعد البلوغ لا يقع الا نادرا مثلا

وتحقيق هذا المقام انه ليس في اصل العقل بل في كل واحد يعرف ان كل عاقل يعمل باصل عقله واما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يتوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ عند كمال العقل مقامه كاتب جلبي

قوله لان السبب الظاهر جواب عن ايراد وارد في قوله لو اقام البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة وهو المراد بالاحتياط والقصد الصحيح في حق الخاطئ لكان ينبغي ان يقوم مقامه في النائم ايضا بهذا الطريق فيقع طلاقه كما يقع طلاق الخاطئ وكذا لو قام البلوغ عن عقل في حق الخاطئ مقام القصد لقام البلوغ ونحوهما الى مقام الرضا كالبيع والاجارة ونحوهما لان القصد امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب وجعل الشارع البلوغ مقام الرضا ودل على ان المعتبر حقيقة الرضا ولم يوجد حقيقة القصد في الخاطئ حسن جلبي اه

ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد

اي من العوارض المكتسبة الاكراه وهو الذي يكون من غير المكلف في نفس الغير

اي على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار كذا في التلويح

لان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك محمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه

مطلب الاكراه

لكنه قد يفسده بأن يجعله مستندا إلى اختيار آخر بأن يكون
الإكراه بإتلاف النفس أو إتلاف العضو فإنه ملجئ ومحرك
النفس وبهذا النوع يسمى الملجئ لأن الموجب لإلجاء الفاعل و
اضطراره إلى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو
العضو وإلى ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار بأن
يبقى الفاعل مستقلا في قصده بأن يكون الإكراه بحبس أو قيد
أو ضرب أو نحوها مما يوجب غما يعدم الرضا وهذا يختلف
باختلاف الناس فإن الأرذال ربما لا يغتمون بالضرب أو
الحبس فالضرب اللين لا يكون إكراها في حقهم بل الضرب المبرح
وكذا الحبس الذي يكون مديدا يتضجر منه والأشراف يغتمون بكلام
فيه خشونة فمثل هذا يكون إكراها لهم قال في المنار أو لا يعدم
الرضا وهو أن يهتم بحبس أبيه أو ابنه أقوى عنده فأقسام الإكراه
ثم القول بوجود الرضا فيه مشكل فإنهم يقولون بأنه إكراه يقول
بانتفاء الرضا ثم وهو أن الإكراه مطلقا أي سواء أعدم الرضا
وأفسد الاختيار أو لا لا ينافي أهلية المكره لنفس الوجوب
ووجوب الأداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والإكراه لا
ينافي الخطاب أيضا أي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال
لأنه مبتلى في حالة الإكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق
الخطاب وذلك لأن ما أكره عليه إما فرض أو مباح أو رخصة أو
حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يؤجر على المكره عليه مرة
كما إذا كان فرضا كالإكراه على قتل مسلم يفترض أو يؤجر على

الترك

الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الأجر
والإثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب والإكراه لا ينافي الاختيار
أيضا لما سبق من الوجهين ولأنه حمل للفاعل على أن يختار
ما هو أصوب عنده أي ملائم وموافق له أو ما هو أيسر على الفاعل من
القتل والضرب ونحو ذلك مما أكره به وإن أفسده أي الإكراه
الاختيار في بعض صور الإكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث
قال المشهور أن الإكراه إذا انتهى إلى حد الإلجاء امتنع التكليف
فإذا عارضه أي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار
الحامل يرجح أي الصحيح على الفاسد لأن الفاسد معدوم
في مقابلة الصحيح إن أمكن ترجيحه بأن يصح نسبة الحكم إلى الصحيح كالإكراه
على إتلاف مال الغير كما سيأتي والآن وإن لم يمكن بأن لا يصح
تلك النسبة كالإكراه على الإقرار ونحوه من الأقوال كما سيأتي
أيضا بقي الحكم منسوبا إلى الاختيار الفاسد فالتصرفات
الصادرة من المكره كلها منقسمة إلى هذين القسمين ما يمكن
نسبته إلى الحامل وما لا يمكن فتفرع على بيان التصرفات
بحسب هذين القسمين فقال ففي الأقوال لا يصلح المتكلم
أن يكون آلة لغيره المراد بقولنا يصلح آلة للمكره أنه يمكن
للمكره إيجاد الفعل المطلوب بنفسه فإذا حمل غيره عليه بوعيد
تلف صار كأنه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له أنه يمكنه
مباشرة ذلك الفعل بنفسه فإذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه
ففي الأقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره إذ لا يمكن أن يتكلم المرء

بل غيره حتى على وجه لا يبقى للمتكلم اختيار اصلاً
فانحصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه اي المتكلم فان
كانت الاقوال مما لا ينفسخ اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل ذلك القول والمراد حكمه به اي بالاكراه
كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل
طلاق عتاق والنكاح ورجعة • وعفو قصاص واليمين
كذا النذر • ظهار وايلاء وفئ فهذه • تصح مع الاكراه عدّها
عشر • فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار
دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح
لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار
فلان لا تبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت
امرأة لو عبد بلغت او صبي على قبول مال الطلاق اي على ان
تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلاً فقبلت
ذلك منه وهي مدخولة تطلق لوجود الطلاق من الزوج و
القبول من الزوجة بدونه اي بدون لزوم المال عليها
لانه موقوف على الرضا ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث
يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يلزمان
اي الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما
الثاني فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة
والثاني وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا بل
يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اي ينعقد فاسدا

فاذا وقع الطلاق والعتاق في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى
منه

اما الانعقاد

اما الانعقاد فلصدوره من اهله في محله واما الفساد فلعدم
الرضا كالبيع ونحوه من الاجارة واشباهها ولا يصح بالاكراه
الملجئ او غيره الاقارير كلها اي من المال بيات وغيرها لقيام
الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال بحسب
الاكراه عليها قسمان بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون
الفاعل آلة للحامل فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل
كالاكل فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل
شيء من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره
الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل
واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على
اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على ايهما
وكذا الزنا فان الوطء بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان
الحد على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف
المذكور وبعضها اي ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل
الجناية اولا فان لزم من الآلية تبديل محل الجناية اقتصر الحكم
على الفاعل ايضا اي كما في الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه
وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لانه تبديل
محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على
الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف

ذكر الاختلاف في ابي الملك [illegible]

رضى الفاعل وهو فعل معين في محل فاذا فعل غيره كان طائعا
لا مكرها ولهذا مثالان لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل
ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كالاكراه محرما على قتل
صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
على دينه واحرامه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام
الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه و
الثاني وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات
الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اي تسليم المبيع فيقتصر
التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم
التبديل في محل التسليم حتى يصير مغصوبا لان التسليم من جهة
الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع
والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما
للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم
نفاذه فلا يلزم ذلك والثاني وان لم يلزم من الآلية تبديل محل
الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لا بنقله من الفاعل اليه كما ذهب
اليه بعض المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان
يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل
ابتداء فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة
عليه اي على الحامل فقط اي بلا شركة الفاعل للحامل في ذلك
الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل

فقط

ولو كان حلالا في الحرم وقد تعدد ... قتل كان الكفارة على الفاعل ... خاصة كذا في المبسوط

اي لا يلزم ان يكون البيع والتسليم غصبا والبيع ...

وعند ابي يوسف لا قصاص على احد ...

فقط لانه الآلة مجبور على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به
الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف
في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان
موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل
معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن
لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب
ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير
ولو فرضناه آلة لزم تبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين
الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله
آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس
محترمة واما الفاعل فلطاعة المخلوق مع معصية الخالق و
ايثاره نفسه على من هو مثله والحرمات انواع لما فرغ عن بيان
حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع
في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام
عليها عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه
فالحرمات اما ان تحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة
او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة
ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث
اما في حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان
يحتمل السقوط او لا فتفرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمات
انواع ثلثة الاول حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل

شرع في بيان اثر الاكراه في الحرمات بالاسقاط وعدمه فقط من المنار

مطلب بيان انواع الحرمات

فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل
له الاقدام عليه بل يحرم لانه لا دليل الرخصة خوف الهلاك و
المقتول في ذلك سواء فانهما استويا لا يحل للفاعل قتل
غيره لتخليص نفسه لان الطرف المؤمن من الحرمة كالنفس والجرح
فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل
والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان
فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل
ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا المرأة فيحتمل
الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص
لها في ذلك لانه لم يتحقق منها معنى القتل الذي هو المانع من
الرخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع و
لهذا اسقط الاثم وتحد عنها وان لم تنه حرمة تسقط كالخمر
والخنزير والميتة فالملجئ من الاكراه اي ما كان بالقتل
او القطع يبيحها لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة
الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية
ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من
الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة
النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره
عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان علم اما ان كان عالما
بسقوط الحرمة والا اي وان لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون
اثما صار في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم

لكان قتله بلا اكراه

ب لانه لا نسب لابن الزنا الميت ولانه لا يجب النفقة بولد الزنا على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره على الزنا لا يحل الزنا منه

ع واما اذا زنى وقتله لا يرخص بالملجئ فان زنت بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة توضيح

ه لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه منه

الاضطرار

الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ
لا يحد وان لم تثبت حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة اي
لا يحل متعلقها لكنه قد يرخص للعبد فعله مع بقاء الحرمة وهي
اي الحرمة اما حقوق الله تعالى اي متعلقة بها بمعنى كون تركها
حقا لله تعالى لا تحتمل اي السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه
عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته ويتوقف الايمان الذي هو
حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى
حرمة مؤبدة وابدا فكلمة الكفر كفر صورة اولا حقا ومتعلقا بالباطن
فيكون حراما ابدا الا انه اي الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان
بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان او من حقوقه التي
تحتمله في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة
مثلا اكراه مثلا على حرام لا يحتمل السقوط لانه حرمة تركه
ترك الصلوة محرم لكونه اصل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال
لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة
بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات فيرخص
في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك
لانه اي اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى
لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعها بالقلب وهو الاصل
لكنه لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لانه الكفر حرام صورة
ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع
ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح

ب حتى لو اظهر وقلبه مطمئن بالايمان لم ياثم ولو صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر كان ماجورا لانه بذل نفسه لاعزاز دين الله اخذا بالعزيمة صار شهيدا كما روي ان خبيب بن عدي لما امتنع عن اظهار كلمة الكفر حتى صلبه الكفار سماه رسول الله عليه السلام افضل الشهداء وقال في مثله هو رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر رسول الله عليه السلام بسوء وهو يذكر رسول الله فصلبوه

حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف
اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى
لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما واذا صبر
حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تعالى واذا قتلهم
فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى
كالصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام واما
في حقوق العباد عطف على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف
مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى
المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك
العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل
الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة
النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول
عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص
فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه
لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان
الامتناع عن الترك فيه من باب اعزاز الدين قيدوا
الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى
وحكمه اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق
العباد حكم ما في حقوقه تعالى اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى
بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ الحاسم
آنفا الخاتمة في الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث

تستنبط

قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل

تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة
الاحكام بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة
وفي الاصطلاح استفراغ المجهود اي بذل تمام الطاقة بحيث
يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي
الفرعي عن دليله اللام في الحكم للاستغراق اي استغراق كل حكم حكم
عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه
ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه في
معرفة حكم غير شرعي او شرعي فرعي وهذا التعريف على قول من
لا يرى تجزي الاجتهاد وكان هو الصواب على ما سيأتي ان شاء
الله تعالى وانما لم يقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه
دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد
كاخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه
وشرطه مطلقا وهو المستقل بمذهب كابي حنيفة والشافعي و
مالك رح وانما قيد بالمطلق لان في المقيد يكفي الاطلاع على
اصول مقلده لاستنباطه على حسبها ان يحوي علم الكتاب اي القرآن
المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اي افرادا وتركيبا
فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة
او نقلا وبمعانيه شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ او
منوطات الاحكام واقسامه من انه خاص او عام او مجمل او مبين
او ناسخ او منسوخ او غيرهما وصاحبنا لم يتمكن من العلم بالقدر الواجب
منها عند الرجوع اليها وان يحوي علم السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام

لا مطلقا بمتنها اي لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها
من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا وسندها اي طريق وصولها
الينا من تواتر وغيره وهذا يقتضي معرفة حال الرواة والجرح والتعديل
والصحيح والضعيف وتمييزها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل
الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة الرواة اليوم لطول المدة وكثرة الوسائط
وان يعرف علم موارد الاجماع لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط
علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام
تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا
ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي
طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك
وان امكن الآن سلوك طريقهم وان يعرف علم وجوه القياس
بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها
وحكمه اي اثر الاجتهاد اثبات غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطأ
في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان
فيه احتمال الخطأ فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا
للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء منهم على قولهم
خلافا على ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم
فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى
على رأي واحد منهم وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم
اولا انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور يعني ان المجتهدين مكلفون
باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم

وهو نفس السنة والمقصود معرفة اقسامها من القولية والفعلية والتقريرية منه

في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث منه

علا قد يقال المجاوزة عن التقليد الى معرفة الدليل من ضرورة الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة خالق العالم واوصاف الصانع وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه الكتاب العزيز وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز لصاحبه حد التقليد [illegible]

[illegible] المجتهد بالكتاب والسنة [illegible] والفروع [illegible] وعلم المقلد [illegible] اصول الدين [illegible]

ليتمكن من الاستنباط الصحيح [illegible] الاجماع فانه القياس [illegible] من اصول الدين

وفيما يجب فيه [illegible] اصابة المجتهد [illegible] فيكون كل مجتهد مصيب

لانه لو كلف المجتهد [illegible] ضل فيخرج كل الى [illegible]

[illegible] جماعة لطلب فرس ضل في الطلب [illegible] وكل واحد منهم مصيب في الطلب ابتداء والانتهاء والباقون مصيبون ابتداء [illegible]

ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم نحوه اي مثل الاجتهاد في
امر القبلة يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي
في امر القبلة عند الاشتباه والحق فيه اي في امر القبلة
متعدد اتفاقا فكذا ما نحن فيه لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق
فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم
يكن جميع الجهات حقا بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة
لما تأدى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان
قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب
وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في
زمان واحد فالملازمة مسلم وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب الشيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند
اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين
مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا
على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلده
قلنا في الجواب عن الاول ان التكليف بالاجتهاد لا الاصابة للحق
يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة
انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد نظر الى رعاية شرائطه بقدر
الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف
به يفيد الاول وجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل
المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب
بانه مكلف بان المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظنه

قوله والحق فيه اي في امر القبلة [illegible]

المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف
رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب
فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على
خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم
التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ او اجتهاد الغير حقا لزم ان
يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممنوع والجواب عن
التحري انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد وكيف ولو تعدد لما
فسد صلوة من خلف الامام عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا
لصح صلوة من خلفه لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى
الواقع وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا واما عدم اعادة
المخطئ للكعبة صلوته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل لكونها
اي الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جوز
الاتباع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحري
والى اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما المقصود الجهة التي
رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة
ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد لانه ان كان
الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم
النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او صار المقلد مجتهدا
وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا
ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو
اي الخلاف بيننا وبينهم انما هو في الشرعيات لا العقليات

كمن تحرى جهة ... المقصود ... فانه ... اصابتها ... صح

فمن لم يجد ... م

كمباحث

كمباحث تتعلق بالذات والصفات من الالهيات والافعال والنبوات
فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات الا عند بعضهم
اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالا ان
كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب
فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم
وقدمها وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك ثم المجتهد
المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل لبذله
تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اي بالنظر الى الحكم لترتب
الحسنة على الاجتهاد والخطأ حيث قال عليه السلام لعمرو
ابن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطأ من كل وجه
لا يقال لا يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهاد لا للاصابة
في الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان
لم يؤد الى العقاب كما في مثل ودل عليه ابنه بدر فلا اقل من ان
لا يؤدي الى الثواب وقيل لا اي ليس بمصيب ابتداء بل
مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور لاطلاق
الخطأ في الحديث يعني ان الخطأ المذكور في الحديث السابق
مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ
ابتداء وانتهاء قلت لو سلم الاعتداد به في الاصول يعني لا نم
اولا ان مقتضى المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول فانه
امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك

يعني من جهة انه يطلب وسعه وكل واحد منهم
مخطئ من وجه الى جانب الطلب لكنه من وجه
مصيب في الطلب ابتداء وانتهاء
والغرض ... والباقون مخطئون ابتداء
انتهى م

وفي حديث آخر جعل للمصيب
اجرين وللمخطئ واحدا وقال
ابن مسعود ان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمني ومن
الشيطان

قصة ابنه بدر مذكورة
في التوضيح في السنن فصل
الوحي فليطالع ثمه

فقد تخلف هنا مقتضاه الذي هو الكمال المانع عن ترتب الحسنة
فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطا
امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء بكل وجه ولا
يعاقب المجتهد عليه اي الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا او ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل
الحق لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب والدليل
الموصل اليه بينا فاخطاء المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في
الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم
على بعض لهم من اثمهم الاجتهاد فيه كان مبنيا على ان طريق الصواب
بين في زعم الطاعن وهو ان الاجتهاد ولا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في ان
الاجتهاد لو حصل لبعض في مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل
يجوز وقيل لا للمجوز اولا لو لم يتجز لزم العلم بجميع الماخذ لزم العلم بالاحكام
كلها لانه لازمه لكنه قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك في بعض الاحكام
لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب
عن الاول انا لا نم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض
الادلة وعدم المجال للعجز الواجب من الفكر لتشويش او استدعائه
زمانا وعن الثاني انا لا نم ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلق
لا يظن بالحكم الا بعلمه ففي المحيط بالبعض يقوم احتمال الموانع فلا يحصل له
الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل والثاني
ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب
ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه

بين المستدل المجوز اولا بانه لو لم يجز الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع الماخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام كلها واللازم منتف لان مالكا من المجتهد ابالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري اجاب عن اربع

وتقريره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل وهو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهو له ان يكون مجتهدا فيها اولا

اي لا نم ان لزوم العلم بجميع الماخذ يوجب بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض التعارض الادلة وللعجز في الحال على المبالغة اما لمانع تشويش الفكر او لاستدعائه زمانا

من مقتضى ما يعلم من الدليل ابن الحاجب

عن المجتهد

عن المجتهد او جميع اماراتها التي قررها الائمة وضموا كلا الى جنب فيحصل
ظن عدم المانع وللنزد بينهما توقف ابن ابي حجب وترك المصنفين
هذه المسئلة لكن كونه غير متجز هو الصواب المروي عن الامام لان
في صدد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد
يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل وقول التحقيق ان
الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة
عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل
لو على منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون
بليغا ويجعل قصده للخواص والمراد بها بمنزلة العدم بل يجب ان يكون
له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده
اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على
استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله فلا يتاتى في ذلك صدور
لا ادري من المجتهد كما سبق قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك
العلام عن نفائس عرائس الكلام التي رصعتها ما شطة العقل
ببنان الافهام وكستها حلل البيان والاعلام ابدى العبارات
العبارات والسن الاقلام ليلة الجمعة السابعة والعشرين من
رمضان المبارك سنة خمسين وثمانمائة م

تم الرقم عن يد احقر الطلاب عبد الله بن محمد
الشهير بابي عباس يوم الاثنين الثاني
والعشرين من رمضان المبارك سنة تسع وثلثين
ومائة والف